SIMON EPEA

MESSAGE CHRETIEN ET VISAGE DE L'HOMME CHEZ LES BASA, BANTIE DU SUD CAMEROUN

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE STRASBOURG II
– LE 4 NOVEMBRE 1978 –

ATELIER NATIONAL
REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE LILLE III
LILLE

– 1982 –

DIFFUSION
EDITIONS L'HARMATTAN
7, RUE DE L'ECOLE POLYTECHNIQUE
75005 PARIS

COMPOSITION DU JURY

M. André BRIEN, *Président, Université de Strasbourg II,*
M. Antoine CHAVASSE, *Rapporteur, Université de Strasbourg II,*
M. Jean-Marie AUBERT, *Université de Strasbourg II,*
M. Edmond BARBOTIN, *Université de Strasbourg II,*
M. Dominique ZAHAN, *Université de Paris V.*

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548001_0005

SIMON EPEA

MESSAGE CHRETIEN ET VISAGE DE L'HOMME CHEZ LES BASA, BANTIE DU SUD CAMEROUN

THESE PRESENTEE DEVANT L'UNIVERSITE DE STRASBOURG II

– LE 4 NOVEMBRE 1978 –

ATELIER NATIONAL
REPRODUCTION DES THESES
UNIVERSITE LILLE III
LILLE

– 1982 –

DIFFUSION
EDITIONS L'HARMATTAN
7, RUE DE L'ECOLE POLYTECHNIQUE
75005 PARIS

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© L'HARMATTAN

I.S.B.N. 2-85802-249-6

La faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions émises dans les thèses. Ces opinions doivent être considérées comme étant propres à leurs auteurs.

Qu'il me soit permis d'exprimer ici de tout cœur
ma profonde gratitude à toutes celles et à tous
ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se sont
généreusement dépensés, sans compter, pour
m'aider à conduire à terme ces recherches.

A Mgr Thomas MONGO, ancien évêque de Douala,
qui a consumé toute sa vie à assurer une implantation
authentique de la foi chrétienne dans le monde humain de son peuple,

A mes regrettés parents d'abord, et à la totalité de ma famille,
qui ont su, tout au long de ma route vers le monde humain,
m'enraciner dans le creuset du Mbɔg autant que m'introduire
dans les chemins de la foi,

TOUTE MA RECONNAISSANCE FILIALE !

INTRODUCTION

AFRICANISATION ET CHRISTIANISME

A son origine, l'africanisation est un terme directement lié à l'histoire des indépendances des pays d'Afrique récemment sous domination coloniale. Africaniser signifiait alors remplacer les fonctionnaires et cadres blancs étrangers par les Autochtones dans les pays d'Afrique (noire) devenus indépendants ou en voie de le devenir. La question de compétence n'était pas toujours prise en considération; dans le contexte, elle était subordonnée à d'autres problèmes jugés prioritaires. Avec le temps, la notion d'africanisation a évolué, suivant dans son évolution la réorganisation de la vie des peuples de ces jeunes nations.

Plus tard, elle devait trouver application dans tous les domaines particuliers de la vie des Africains. N'épargnant rien, pas même ce qu'il est convenu d'appeler communément la Mission (1), l'idée d'africanisation a subi un infléchissement évident; de telle sorte que l'on en est venu à parler de l'africanisation de l' "Eglise" (2). Les conséquences ne se sont pas fait attendre. Il a fallu envisager l'africanisation des différents aspects de cette "Eglise" : l'africanisation du clergé en général, de la structure hiérarchique (3), l'africanisation des vêtements que,

---

(1) Le terme évangélisation ou encore transmission du message chrétien serait, semble-t-il, plus adapté; compte tenu des faits, le terme mission tend à désigner plutôt un état définitif qu'une action qui ne durerait qu'un certain temps.

(2) On ne semble pas avoir tenu compte du fait qu'une telle expression (africanisation de l' "Eglise") possède un caractère insolite, du moment que les difficultés qu'elle soulève ne sont pratiquement jamais évoquées.

(3) A tort ou à raison, les laïcs n'ont pas été touchés par ce mouvement. Ils sont plutôt conviés à assumer enfin, petit à petit, des responsabilités qui leur sont restées, jusque-là, inaccessibles!...

ceux qui président aux assemblées chrétiennes, sont tenus de porter pendant et aussi en dehors des célébrations (4), l'africanisation de la liturgie (5), etc...

Passant du politique pur (6) à l'ensemble de la vie du peuple, l'africanisation évoque fortement l'idée d'une volonté de récupération de soi, laquelle présuppose une perte, ou au moins, un abandon de soi antérieur. On n'eut guère parlé d'africanisation pour désigner le fait qu'un Africain, dans son pays d'origine, assume naturellement telle ou telle responsabilité si celle-ci n'avait reposé d'abord, à titre de propriété, sur des épaules étrangères.

Dans le politique pur, l'africanisation apparaît donc comme une notion relativement simple. Elle est un effort vers l'authenticité (africaine). Mais appliquée aux autres aspects de la vie concrète des gens, elle atteint un niveau de complexité poussée; tel est le cas, notamment, relatif à l'existence et à la vie des communautés chrétiennes africaines.

---

(4) Il est loin que tout soit facile à réussir dans ce domaine. Si les ornements liturgiques étrangers ont pu être retouchés, non sans opposition, dans des styles africains, la soutane, elle, ne s'est pas laissé faire : on la porte ou on s'en débarrasse. Différemment motivée, l'indécision règne quand, dans certaines communautés, certaines catégories de personnes ne sont pas tenues d'être en soutane obligatoirement, sinon...

(5) Cette expression est utilisée avec un peu plus de bonheur dans le bel article de A.T. SANON sur la liturgie en Afrique; cet article est intitulé justement : "africanisation de la liturgie", in la Maison-Dieu n° 123, 1975; p. 108-125.
Dans cet article, on signale une bibliographie aussi abondante que variée (p. 108-111) touchant de nombreux aspects de la question des rapports entre la liturgie et les différentes cultures.

(6) Il s'agit uniquement de la fonction de direction et d'organisation du peuple ou d'un groupe humain déterminé.

Que peut signifier une entreprise d'africanisation de la vie chrétienne ? Quel peut en être l'objectif ? sinon faire en sorte que les communautés africaines vivent le christianisme non comme des Chinois, des Européens, des Américains ou d'autres peuples quels qu'ils soient, mais en Africains qu'ils sont, tels qu'ils sont, c'est-à-dire dans leurs propres cultures et traditions, d'après leur(s) vision(s) de l'homme et du monde, et compte tenu de tout ce que cela implique. Mais précisément, c'est ici que les difficultés commencent.

Car, du coup, le mouvement d'africanisation devient une mise en cause tout à la fois de l'identité (7) et de l'authenticité (8) du christianisme tel qu'il existe dans et par les communautés chrétiennes en Afrique.

La difficulté de définir la notion d'africanisation au niveau où notre propos voudrait la saisir, réside dans l'objet même d'une telle définition. Si l'africanisation politique est une sorte de reprise en main par les Africains eux-mêmes de leur propre destin en matière d'organisation et de direction, l'africanisation religieuse chrétienne porte sur une réalité qui est étrangère aux Africains. Aussi, prétendre que l'africanisation religieuse a pour objet le christianisme, revient à dire qu'on "implante" celui-ci parmi les Africains. Dans ce cas, l'africanisation date du temps des premiers missionnaires étrangers; elle n'a attendu ni le zèle, ni la bénédiction des Africains. Et si l'on ne fait qu'y ajouter l'idée d'une certaine modification de tel ou tel point de la vie chrétienne, alors il ne s'agit là que de détails, et à vrai dire, secondaires.

---

(7) La question de l'identité concerne le type de christianisme en cours.

(8) La question d'authenticité, elle, est relative au rapport entre ce qui existe de par le fait d'une force extérieure et ce qui devrait exister à partir des lois d'organisation et d'adaptation propres à une réalité donnée.

On peut même penser qu'il serait plus juste de définir cette démarche comme un effort d'ajustement ou d'adaptation africaine du christianisme; l'africanisation ici est un bien grand mot au contenu assez ténu, destiné tout au plus, à calmer quelque agitation épidermique propre à toute volonté de récupération ou à des phénomènes analogues (9). L'africanisation serait-elle donc un faux problème ou tout au moins un problème mal posé ?

Le missionnaire, étranger ou autochtone, en tant qu'envoyé de sa religion, a comme but la christianisation de l'Afrique et des Africains. C'est à cette fin qu'il consacre son dévouement; c'est pour elle qu'il déploie son zèle. Et le christianisme, lui, dans son ensemble et tel qu'il est présenté aux néophytes africains, n'est pas un vague idéal qui se contenterait des "à peu près" ou de bonnes paroles; il ne se prête à aucun éclectisme d'aucun bord. L'adepte l'accueille dans sa totalité ou le rejette. On ne peut y changer aucun aspect, semble-t-il, sans en opérer une déformation inadmissible, car il constitue un tout bien organisé de systèmes complémentaires : doctrinal, juridique, éthique, des pratiques bien définies... Si bien qu'en devenant chrétien, l'Africain entre dans toute une vision du monde et de l'homme, dans une conception de la vie : il se christianise. Dès lors, quel peut être le sens d'une africanisation du christianisme ? L'adaptation n'a-t-elle pas toujours été, de tout temps missionnaire, non seulement possible, mais encore réellement pratiquée ? Quel est donc l'objet propre de l'africanisation ? Pourquoi africanise-t-on ? On peut pousser plus loin et se demander si l'on peut,

---

(9) Par exemple, un organe humain en état d'irritation quelconque.

si l'on a le droit d'africaniser en matière de christianisme et si cette africanisation, même possible, a quelque chose de positif pour les Africains ? Ce sont là des questions qui paraissent naïves sinon insolites, tellement africaniser semble aller de soi. Pourtant, la clé de bon nombre de problèmes relatifs à la foi chrétienne en Afrique se trouve là. On ne peut se dispenser de les envisager sous divers angles si l'on veut saisir la problématique à laquelle on a consacré la somme des efforts engagés dans ce travail; celui-ci se limite de manière exclusive au problème de la transmission catholique romaine du christianisme aux Africains, et plus particulièrement aux Basa du Cameroun et leurs voisins.

Il semble qu'à l'heure où l'évangélisation des peuples non-occidentaux, ceux de l'Afrique en l'occurrence, posent des problèmes d'une gravité extrême, il importe de comprendre, pour ce qui concerne notre propos, ce que recouvrent les termes christianisme et christianisation ainsi que africanisation et leurs modes de rapport. Touchant un problème aussi vaste que complexe, on a été obligé, dans ce travail, de limiter les ambitions et de diversifier les méthodes.

I. CHAMP D'INVESTIGATION.

Le premier volet de ces recherches a été consacré à certains aspects de la culture des Bantu du Sud-Cameroun, des Basa en particulier.

L'ayant d'abord conçu aux dimensions de tout le secteur des Bantu du Sud-Cameroun et sans y renoncer totalement, nous avons dû modifier le plan de notre projet initial en le centrant principalement sur les Basa.

Les autres groupes d'ethnies portant la désignation de bantu, au Cameroun et au-delà, n'ont pas été complètement abandonnés. Ils ont été envisagés chaque fois que les documents qui nous ont été accessibles, l'ont permis. La raison essentielle de cette modification du plan dans la conception du projet est simple, et la voici : nos investigations personnelles sur le terrain, le volume des documents dont nous avons disposé, une meilleure connaissance du milieu relative à la langue, aux coutumes, aux traditions, bref à la culture bantu-basa, tout cela nous a naturellement amené à privilégier ce secteur plus restreint. La confrontation des faits parfois apparemment contradictoires et la possibilité de vérification de certaines affirmations rencontrées chez d'autres chercheurs, - lesquelles affirmations peuvent paraître insolites au premier abord - s'en trouvent relativement facilitées.

La limitation pure et simple au seul domaine basa comporte des inconvénients qu'on ne saurait sous-estimer. Cette ethnie fait partie d'un ensemble culturel dont elle n'épuise pas la richesse. On peut citer, à titre d'exemple, des traditions qu'elle a en commun avec les autres groupes bantu (camerounais surtout) : le *koń* des Basa (10) est connu chez les riverains du Wouri (*ekon*) et de la mer, des Bakoko, des Beti et d'autres encore. Le *nge* chez les Basa ne diffère pas fondamentalement de celui des Basow ou du *ngil* des Pahouins. La langue sacrée du

---

(10) Sorte de pouvoir surnaturel par lequel un individu peut disposer d'autres êtres humains et les mettre à son service après les avoir fait passer par la "mort".

nge même chez les Basa reste le basow (11). Le *hu* des Basa est connu de toutes les populations bantu du Cameroun : les Bakoko l'appellent *ehu*, les Ewondo comme les Bulu *evu*, les Fang *evur* , les Duala *ewusu*, etc... (12). Aussi, pour atteindre à une explication satisfaisante, certains éléments de la culture basa demandent parfois à être placés dans le contexte général des Bantu (du Sud-Cameroun en particulier, et même de ceux d'ailleurs en général) (13). Raison pour laquelle ces recherches, tout centrées qu'elles sont sur le groupe basa, gardent des points d'ancrage dans le contexte général des Bantu du Sud-Cameroun en particulier et des Bantu en général. A cause de certains phénomènes généraux, par exemple l'importance primordiale accordée à la parole, on rencontrera parfois des évocations portant sur des milieux culturels négro-africains non bantu.

Si la rigueur scientifique recommande un morcellement poussé des questions et une réduction à un minimum raisonnable de l'étendue du terrain de recherche, il ne reste pas moins périlleux en la matière dont nous nous occupons, de faire de chaque Africain une Afrique séparée et autonome.

QUI SONT LES BASA ? Certaines évocations déjà rencontrées ont pu aiguiller l'attention sur certains éléments d'identification de ce milieu qui est au centre de ces recherches. En voici quelques références essentielles :

---

(11) Tout au moins certaines formules essentielles.

(12) A propos de la communauté culturelle des Basa avec les autres Bantu du Cameroun, voici ce qu'écrit le P. HEBGA : "Nos peuples ont été en contact les uns avec les autres depuis une époque très reculée, certainement quelques siècles, et à travers les échanges commerciaux et matrimoniaux, les alliances militaires, bien des croyances et des rites sont passés des uns aux autres et même si certains d'entre eux ont pu changer de signification dans leur nouveau milieu, cette transformation même ne peut être saisie qu'en fonction de la première". (HEBGA, M. : "Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun". Thèse de Doctorat en Philosophie, présentée à l'Université de Rennes en 1968, p. 6-7).

(13) Par exemple, la circoncision.

Géographiquement, le pays basa est situé dans l'actuel Cameroun du Sud et s'étend du 3° 45 au 11° 45 à l'Est de Greenwich et du 3° 05 au 5° de latitude Nord; il recouvre ainsi une superficie d'environ 13 150 km^2 (14).

Du point de vue linguistique, les Basa forment l'un des trois groupes de langues bantu du pays (le groupe duala, le groupe fang, et le groupe basa) qui comptent à peu près 1 500 000 individus (15). Le groupe basa comporte, à lui seul, quatre regroupements (les Mbènè, les Yabassi, les Bakoko et les Banèn), en tout, 350 000 locuteurs (16). Et c'est le parler mbènè qui s'est approprié l'appellation de langue basa, et qui passe pour le basa par excellence.

On peut noter aussi que dans les milieux citadins, la compénétration des ethnies et des langues est parfois telle qu'un individu peut, à lui seul, posséder de manière plus ou moins parfaite de 4 à 5 langues à la fois; ce qui contribue beaucoup à favoriser jusqu'à un certain point la compénétration des cultures particulières des différentes populations.

Les deux langues étrangères, le français et l'anglais, élevées au statut de langues nationales, sont parlées dans différentes couches du milieu, surtout dans les villes. Mais souvent, on les parle soit par nécessité (l'école, les services officiels etc...) soit par snobisme (on voudrait se faire admirer, avoir l'air d'un homme "cultivé"...). Mais il y a aussi

---

(14) Cf. NDEBI-BIYA : "Le système Mbòg chez les Basa du Sud-Cameroun" Thèse de 3e cycle en philosophie, Strasbourg II, 1976; p. 4.

(15) HEBGA, M., op. cit., p. 9-11; cet ouvrage date de 1968.

(16) HEBGA, M., op. cit., p. 8.

des cas, assez rares, de fâcheuse acculturation où l'individu ne sachant plus parler convenablement sa langue, utilise la langue étrangère avec la même médiocrité, mélangeant l'une et l'autre dans la même phrase, parfois dans le même mot. Mais de manière générale, l'Africain reste fier et heureux de communiquer avec l'autre, qu'il soit autochtone ou étranger, dans sa propre langue.

Le second volet de ces recherches concerne d'une part l'action missionnaire dans le pays, du point de vue de la manière et des moyens d'annoncer le Christ, il concerne d'autre part un des aspects fondamentaux du christianisme : la confession de foi christologique. Celle-ci a été envisagée principalement dans sa formulation chalcédonienne. On a essayé d'en dégager le sens sans négliger, conformément à l'esprit du travail, d'en envisager la transposition possible.

Le sujet proprement dit de ce travail est un effort de contribution pour répondre à la double question : le christianisme peut-il être transmis sans contre-façon, dans la sauvegarde intégrale du visage de l'homme et du mystère de Dieu, unis l'un et l'autre dans l'engagement de foi chrétien, seule manière pour le christianisme de répondre, dans une situation concrète, aux critères de vérité et d'authenticité; et quelle en est la ou les condition(s) ? Aussi, importe-t-il que le point de vue préconisé soit vérifiable à la fois par la Tradition africaine (bantu-basa) et la "Tradition chrétienne".

II. DOCUMENTATION ET MÉTHODES.

A) LA DOCUMENTATION.

Du point de vue des recherches africaines, on s'est appuyé sur trois sources :

- Des travaux de chercheurs africains : ils sont de plus en plus nombreux et portent sur des sujets très variés. Pour notre propre travail, nous y avons puisé, dans le domaine littéraire, deux textes principaux que nous avons étudiés en nous plaçant du point de vue qui est le nôtre : l'anthropologie; ces deux textes sont : *Ngòg-Biloǹ* et *Njab-Makòn*. Des textes semblables, il en existe beaucoup d'autres (par exemple *Bòn-ba-Hitòǹ-Lingom*, poème de plus de 4 000 vers) que nous n'avons fait que citer occasionnellement. Nous nous sommes aussi intéressés aux écrits accessibles touchant au problème actuel de l'évangélisation dans nos régions.

- Deux voyages de recherche personnelle sur le terrain (en 1970 et en 1972) nous ont permis de réunir et de mettre au point les éléments nécessaires à l'étude des rites. Les renseignements complémentaires que nous avons pu obtenir entre temps, dans le domaine, n'ont pas été négligés.

- Nous nous sommes aussi appuyés sur l'aide précieuse des chercheurs étrangers (ethnologues, sociologues, etc...) dont la production est souvent plus qu'abondante. On peut s'y procurer nombre de matériaux, en gardant ses distances par rapport aux interprétations...

La seconde partie de la documentation relative à la tradition chrétienne, n'a pas posé de problème particulier. Nous y avons procédé par centres d'intérêts : Chalcédoine, questions relatives au problème de l'expression

de la foi, problèmes missionnaires (sans nous perdre sur ce dernier point dans une littérature assez prolixe dans le domaine, mais revenant toujours sur les mêmes thèmes et dans les mêmes pistes).

B) LA METHODE.

Bien que le même, de tout temps, le problème de l'annonce et de la transmission de la foi chrétienne ne se pose pas toujours dans des termes identiques. Aussi est-il nécessaire, pour en traiter, de préciser la voie suivie et d'en apporter la justification.

La religion chrétienne, appelée aussi christianisme, affirme être une religion dont le Dieu est un Dieu d'amour. Par amour pour tous les hommes et pour leur salut, ce Dieu est "descendu du ciel", s'est fait l'un d'entre eux et, assumant toute la condition humaine hormis le péché (17), a offert gracieusement à tout homme quel qu'il soit, pourvu qu'il le veuille, de pouvoir atteindre au Salut en suivant ses Traces. C'est pour cette raison que ceux qui suivent ses traces, les chrétiens, sont appelés ses disciples et Lui, leur Maître et Seigneur.

En échange de cette offre de Salut, il n'impose aucune condition préalable si ce n'est de s'ouvrir à lui et de marcher à sa suite. Et ceux qui marchent ainsi après lui, dans ses traces, parviennent là où Il est allé. Mais comment s'ouvrir au Christ et suivre ses traces sans jamais avoir entendu parler de lui, sans savoir ce qu'il dit, sans connaître ce qu'il veut ? En d'autres termes, comment devenir son disciple et vivre comme tel sans l'avoir jamais rencontré ni perçu ses traces. Là se trouve tout le problème de l'annonce et de la transmission de la foi chrétienne, sans oublier surtout le comment.

---

(17) Ce sont les termes du Credo des chrétiens, ceux qui se réclament du Christ, fondateur, cœur et sens de la foi chrétienne.

La première période missionnaire a illustré sa conception de l'évangélisation des peuples dans la puissante personnalité du premier, et de loin le plus grand fondateur de la mission que le christianisme naissant ait jamais connu : Paul de Tarse. D'après le témoignage de ses propres écrits, Paul n'envisage jamais que la foi chrétienne soit vécue chez les Grecs ou chez les Romains autrement qu'à la grecque, à la romaine. Et il dût se battre ardemment et sans concession pour en faire triompher l'idée et la réalité face à des condisciples de tendance plutôt judaïsante.

La seconde période qui commence à peu près vers le Moyen-Age, depuis que le christianisme côtoie toutes sortes de puissances, quand il n'affirme pas, lui-même, être l'une d'entre elles, les tendances "judaïsantes" semblent dans la pratique avoir repris le dessus : se "circoncir" si l'on veut croire en Jésus-Christ; en termes modernes, il faut se faire "civiliser" si l'on veut être chrétien, c'est-à-dire entrer et vivre dans un ensemble complexe de systèmes (doctrinal, juridique, liturgique, éthique, etc...) censés contenir ou simplement être le christianisme (18). L'adhésion au Christ dans cet ensemble de systèmes constitue, dans l'esprit du projet missionnaire de cette deuxième période, non seulement une condition *sine qua non* de la marche dans les traces du Christ, mais même se présente comme le christianisme (dans le sens de la foi chrétienne) tout court .S'il n'en était pas ainsi, semble-t-il, il y a longtemps déjà que, probablement, la mission se serait transformée en rencontrant certains genres de difficultés dont l'histoire a déjà fait état (19).

---

(18) Telle est du moins l'expérience vécue du Bantu du Sud-Cameroun devenu chrétien.

(19) La mission de Chine par exemple; quant à l'Amérique du Sud, elle est pays de mission depuis au moins trois siècles.

Elle transmettrait alors l'offre salutaire de Dieu aux peuples dans leurs conditions et réalités humaines respectives véritables. Mais dans son organisation telle qu'elle est et continue à fonctionner, la mission des temps modernes ne semble pas s'interroger sérieusement sur la justesse et la légitimité des conceptions et méthodes qui sont les siennes. Pourtant, celles-ci impliquent que le Christ n'a pas assumé la condition humaine des peuples actuellement en voie d'évangélisation et donc que l'incarnation s'est peut-être arrêtée à mi-chemin et avec elle, l'offre de Salut de Dieu en Jésus-Christ.

Face à un tel contexte, il importe de s'arrêter, ou mieux, de faire un pas en arrière. Un effort de réflexion sur les rapports possibles entre l'activité qu'est la transmission et la vie qu'est le christianisme, permettrait au moins de voir si ce dernier est transmissible ou s'il ne l'est pas; et s'il peut être transmis, dans quelles conditions doit-il l'être; quelles peuvent en être les conséquences pour le mystère de Dieu et pour le visage de l'homme ? Dans le lien spécifique de la foi chrétienne, il est de plus haute importance qu'au Dieu véritable qui appelle et qui fait l'offre de salut l'homme véritable tout entier réponde, afin que s'accomplisse le salut de l'homme (si la réponse est positive) pour la gloire de Dieu.

Pour aborder ce problème, nous sommes parti du fait admis par toute la tradition chrétienne que le christianisme a pour essence d'être un message : le message chrétien. Et c'est en tant que tel qu'il peut être transmis et annoncé à tous les peuples du monde et à tous les hommes sans exception ni distinction. Or, l'homme concerné dans ce propos est principalement, mais non exclusivement, le basa du Sud-Cameroun qui appartient à un ensemble de peuples dont les cultures et les traditions présentent

une relative homogénéité : les Bantu. C'est ce qui explique le titre donné à ce travail : Message chrétien et visage de l'homme chez les Basa, Bantu du Sud-Cameroun.

De ce fait, nous avons envisagé, pour traiter le sujet, une double approche : anthropologique et théologique. Pour savoir qui croit, comment il croit c'est-à-dire comment il peut entendre, accueillir, vivre et exprimer son engagement de foi, on doit interroger le donné qui permet de connaître l'homme. Et pour savoir "Ce" qui est cru ou "Qui" est cru, comment on doit croire et dire ce qui est cru vraiment, on ne peut se dispenser de questionner le donné de la Tradition chrétienne.

Mais notre double interrogation serait restée stérile si elle ne débouchait au moins sur quelques propositions de pistes de recherche pour l'esquisse d'une expression de foi chrétienne incarnée. Et comme l'évangélisation des peuples ici envisagés n'est pas qu'un vœu pieux mais un fait qui s'est imposé dans l'histoire, il était nécessaire, même sans entrer à fond dans le débat actuel, que notre chemin y fit un détour.

III. ARTICULATION DE L'ESSAI.

Voici, dans leurs grandes lignes, la conception et l'orientation d'ensemble du travail. Cet essai comporte deux parties principales dont la première (A) est consacrée essentiellement à l'homme basa; la seconde (B) est destinée à fournir quelques aperçus du devenir chrétien de cet homme.

A) LA PREMIERE PARTIE.

L'intitulé "SUR LES TRACES DE L'ETRE HUMAIN" évoque tout aussi bien le cheminement général qui domine la première étape de l'élaboration de l'essai que les éléments de la culture bantu-basa qui y sont étudiés. Pour comprendre l'homme basa, il ne suffit pas de le regarder comme on contemple une statue immobile, une surface nivelée et sans épaisseur ou même une belle peinture achevée mais figée. C'est un vivant dont il faut observer attentivement et avec pénétration les gestes dans leur mobilité, les comportements dans leur richesse et leur profondeur, les attitudes dans leur originalité; bref c'est une vie complexe comme peut l'être toute autre, et dont il faut chercher à surprendre, dans le vif, les palpitations diverses.

Mais ces traces sont si nombreuses qu'il est téméraire, sinon illusoire de chercher ici à en faire l'inventaire. Aussi ne nous sommes-nous pas limité uniquement du point de vue du choix des aspects à étudier; nous nous sommes borné à trois approches différentes :

1) La première vise à découvrir comment l'homme basa est formé par les grands rites qui façonnent sa vie (Chap. 1 - 5).

2) La seconde s'efforce de saisir avec lui, la conscience propre qu'il se donne de lui-même dans ses créations littéraires. C'est l'objet des chapitres 6 et 7.

3) Dans une troisième approche, nous essayerons de faire comprendre comment au-delà de toute dissociation entre l'individu et le milieu, l'homme basa, pas plus qu'il ne se saisit comme divisé en lui-même, jamais ne se conçoit séparé du *Mbòg* qui le fait germer et grandir, le porte, le soutient et le nourrit en lui donnant de se distinguer de tout le reste de son milieu sans se couper de lui (Chap. 8).

B) LA DEUXIEME PARTIE.

La vie chrétienne, telle qu'elle a été introduite et telle qu'elle existe en milieu bantu-camerounais et basa en particulier, est un fait historique qu'on ne saurait ignorer. Cela implique que depuis bientôt près d'un siècle, des générations successives ont cheminé et cheminent encore selon une initiation chrétienne bien déterminée. Il est donc important d'indiquer brièvement comment on en est venu aux orientations essentielles en vigueur et aussi, comment à différentes étapes de la mission on a essayé de trouver des formules de transposition, avec la même résonnance humaine, pour transmettre le Message chrétien aux populations concernées (Chap. 9 - 10).

Mais l'Evangile, lui, ne vient jamais que concrètement par un milieu formé d'une manière bien déterminée. En affrontant d'autres milieux, il y découvre toujours un style de formation de l'homme différent. Il devient alors capital pour tout héraut du Message chrétien d'être particulièrement conscient de la présence, dans son activité de transmission, du cœfficient personnel; capital aussi, le problème de la transposition (Chap. 11).

En guise d'exemple, nous donnerons un des textes majeurs proposés pour guider l'engagement de foi chrétien. Nous voudrions montrer comment on pourrait s'y prendre pour faire passer, en l'occurrence en basa, le sens d'un texte en évitant de construire, comme le font certains guides de la foi chrétienne en nos régions, des décalques inhibiteurs de sens. On obtiendrait alors des transpositions qui donnent dans leur milieu la même résonnance que le texte original dans le sien (Chap. 12).

Dans l'histoire de l'expression de la foi chrétienne, le pluralisme ne se manifeste pas seulement au niveau de la différence des cultures distinctes; il existe à l'intérieur d'une même culture. C'est ce qu'illustre

l'HYMNE DU CHRIST SAUVEUR de Clément d'Alexandrie, lorsqu'on la compare à l'expression de foi chalcédonienne ou à une hymne biblique. Composée avec un vocabulaire qui n'est pas du tout courant, cette hymne est l'expression d'un lettré qui, sans déformer le Christ pour autant, exprime à sa manière, la même foi que partagent tous les chrétiens de tous les milieux et de tous les temps (Chap. 13).

Il est par conséquent, à la fois légitime et nécessaire de rechercher pour l'engagement de foi chrétien de l'homme basa des formes d'expression qui jaillissent du creuset même du *Mbòg*, lequel forge, porte, soutient et nourrit, en permanence, le visage humain de l'homme croyant. Car, en devenant chrétien, l'homme basa qui se saisit un tout distinct en lui-même, reste, dans son émergence, fondamentalement un avec le *Mbòg* dont il ne peut se couper sans cesser, du coup, d'être un homme (Chap. 14).

NOTICE RELATIVE À LA TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE DES TERMES EN LANGUES BANTU.

Il existe un système complet de signes pour un alphabet unifié des langues bantu. Ce système a l'avantage d'avoir été conçu expressément pour les langues auxquelles il est appliqué. A la différence de l'alphabet qui avait cours auparavant, il permet de transcrire non seulement les sons, mais aussi les tons essentiels à ces langues. En voici l'alphabet et dans différents secteurs, quelques particularités (20).

---

(20) Voir Dictionnaire Basaá-Français par LEMB, de GASTINES, F.X., Collège Libermann, Douala; 1973, p. 57-59.

1) L'alphabet.

a, b, ɓ, c, d, e, ɛ, g, h, i, j, k, l, m, n, ŋ, o, ɔ, p, s, t, u, w, y.

2) Quelques particularités.

a) les voyelles

Bantu		équivalent français		exemples
e	comme dans	thé	kék =	bâton
ɛ	" "	lait	lɛp =	jeter
o	" "	sot	kop =	coq, poule
ɔ	" "	sort	kɔn =	maladie
u	" "	sou	nunu =	celui-ci

b) les consonnes

Bantu		équivalent anglais		exemples
ŋ	comme dans	sing	kiŋ =	cou
j	" "	jump	jɛ =	manger
c	" "	church	cel =	refuser
ɓ	est un b qu'on prononce en inspirant		ɓòm =	marché (le)

L'ancien dj est devenu j (comme dans jump)
L'ancien tj est devenu c (comme dans church)

c) les tons

haut : ´
bas : `
moyen : ¯
composé montant : ˇ
composé descendant : ˆ

Quand il n'y a rien de signalé, on doit prononcer un ton bas.

d) position finale

Au lieu de d on écrit t
Au lieu de b on écrit p
Au lieu de g on écrit k

L'ancien système de transcription phonétique a pratiquement tout en commun avec le français et l'anglais.

Des motifs d'ordre pratique ne nous ont pas permis de faire usage du nouveau système phonétique dans ce travail. Nous nous sommes contenté de l'ancien qui, sans donner à l'étranger non initié aux langues bantu, la possibilité de les lire et de les écrire correctement, du moins n'altère pas outre mesure le sens des mots pour celui qui les connaît déjà.

Exemples :

Ancienne transcription			Nouvelle transcription
beba	=	mauvais, mal	ɓeba
beges	=	louer	ɓeges
hilòndè	=	bague	hilɔndɛ
hiluñ	=	guitare	hiluɲ

e) phonie de quelques signes difficiles utilisés dans les termes en langues bantu.

e	comme dans *é*lève
è	comme dans *è*lle
ê	comme dans b*ê*te
à	comme dans P*a*ul
o	comme dans p*o*nt
ô	comme dans s*o*nde
c	comme dans *ch*urch (anglais)
j	comme dans *j*ump (anglais)
ṅ	comme dans e*ng*agement
ny	comme dans pa*gn*e
y	comme dans f*i*lle
g	est toujours dur

f) signes du nouveau système de transcription utilisés en exception : J, C .

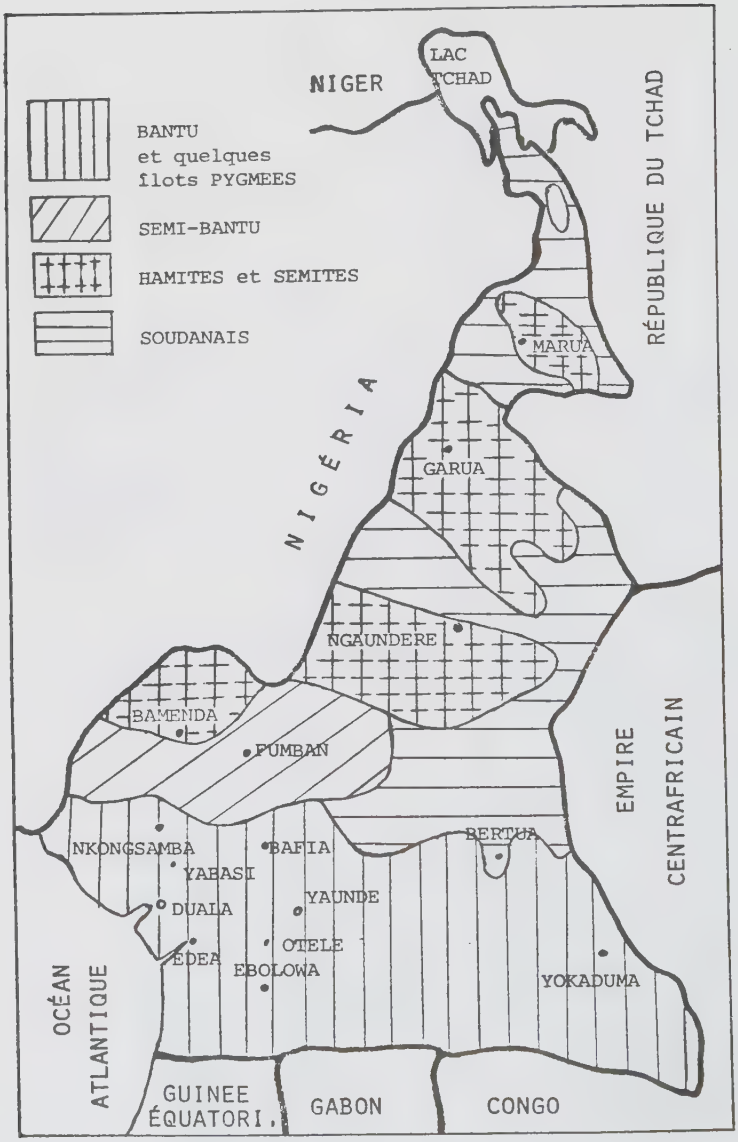
PLANCHE I

LE CAMEROUN DANS L'AFRIQUE, AUJOURD'HUI

L'URBANISATION AU CAMEROUN ET DANS QUELQUES PAYS VOISINS

PLANCHE II

CARTE ETHNIQUE DU CAMEROUN (1)



(1) L'aire basa sur laquelle porte cette étude, est un sous-groupe du monde bantu camerounais.

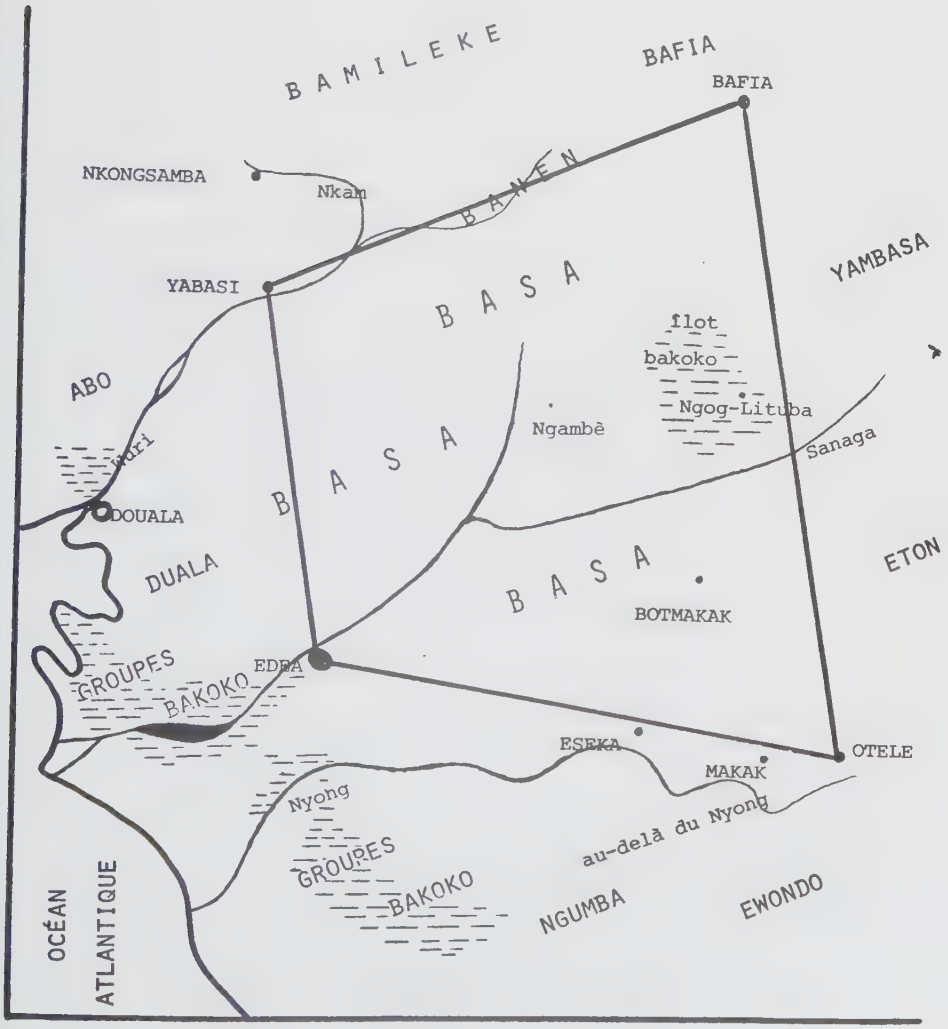
PLANCHE IIa

L'AIRE BASA

(elle déborde plus ou moins le quadrilatère

EDEA-OTELE-BAFIA-YABASI)

Un proche-parent : les BAKOKO (=====)



PREMIERE PARTIE

L'HOMME DANS SA CULTURE :

SUR LES CHEMINS DE L'ETRE HUMAIN

Bases anthropologique et culturelle d'une réflexion théologique

INTRODUCTION

Les trois groupes d'études qui suivent (comprenant au total 8 chapitres) sont entièrement consacrés aux formes concrètes du phénomène humain, telles qu'elles apparaissent à l'intérieur de l'aire culturelle précédemment délimitée. On s'y est efforcé de saisir l'homme à partir de ce qu'il donne à connaître de lui-même dans ce monde qui est le sien.

Un tel effort exige de la part du chercheur une démarche qui lui permette de pénétrer son "objet" tout en respectant son secret. Cette approche consisterait donc à observer patiemment ce que l'on étudie et à analyser avec rigueur et minutie les données recueillies. Et l'on ne doit surtout pas oublier un aspect très important de ce genre d'étude, il est imposé par l'originalité même de "l'objet" qu'on explore : l'observation purement "objective", extérieure, ne saurait suffire; elle doit aller de pair avec un effort de compréhension par le dedans. L'homme n'est point un objet qui se livre à un regard objectivant.

Pour pénétrer le secret d'un monde humain vivant, on doit impérativement interroger ce monde lui-même dans la diversité de ses formes : ses traditions, ses usages, ses créations etc., sans chercher à déterminer au départ, grâce à telle ou telle théorie, ce qui mérite d'être considéré et ce qui ne le mérite pas.

On ne prétend évidemment pas faire l'inventaire d'un monde aussi riche, vaste et en pleine mutation. Cependant, quelques uns de ses aspects fondamentaux, voire certains traits caractéristiques permettent au chercheur de le cerner, ou mieux, d'aller à sa découverte. Cela rend possible une certaine "connaissance" de l'homme qui, dans son type propre devient à travers les rencontres, partenaire de Dieu et partenaire des autres hommes.

I

LA GENESE DE L'ETRE HUMAIN

ET SES RITES

"Banhegel be maõñ bikay" (proverbe basa)

La construction ne se mesure pas en brousse.

Ce proverbe est une mise en garde à l'adresse de celui qui entreprend une réalisation précise. Il ne doit rien négliger, (même ce qui semble inutile) aussi longtemps qu'il en est encore au stade de la collection du matériau dont il aura à se servir.

CHAPITRE I

LE NOM DANS LA GÉNÈSE DE L'ÊTRE HUMAIN

Parmi les traces de l'homme que nous avons choisi d'étudier dans leur forme bantu-basa au Cameroun du Sud, il y a le nom. Nous le plaçons en tête de toutes ces recherches sur la culture de la zone bantu concernée non tant pour ses particularités ou son originalité dans ces régions, qu'à cause de son importance pour tout être humain quel qu'il soit. Mais l'universalité du nom n'implique pas forcément celle des usages que l'on peut en faire; et de ces usages précisément dépendent certaines particularités d'organisation et de conception qui sont la marque propre de chaque culture.

Dans ce chapitre, nous ne prétendons pas faire une description exhaustive, même dans les limites de l'aire culturelle strictement basa, de tout ce qui a trait au nom, pas plus qu'au phénomène de la dénomination. Cet essai se propose simplement de décrire et, à l'occasion, d'analyser parmi les nombreux éléments et faits relatifs au nom, ceux qui sont couramment accessibles et permettent d'en saisir le sens global, celui précisément que vivent tous ceux qui, nourris de la culture bantu-basa, partagent dans leur vie quotidienne.

Nous abordons cette étude sous quatre aspects différents constituant les quatre dernières sections du chapitre. Une sorte d'introduction sur l'interpellation projetant un certain éclairage sur l'enracinement anthropologique du nom en est la première section. Voici la disposition générale du chapitre :

I - L'interpellation et l'enracinement anthropologique du nom.

II - Le nom dans la naissance de l'être humain.

III - Le nom et ses origines.

IV - Signification et fonction du nom.

V - L'être humain comme nom.

PREMIÈRE SECTION : L'INTERPELLATION ET L'ENRACINEMENT ANTHROPOLOGIQUE DU NOM.

Le verbe latin *INTERPELLARE* dont dérive le terme français interpeller, signifie d'abord interrompre quelqu'un qui parle ou accomplit toute autre action; il exprime aussi le simple fait de s'adresser à une personne. De ce verbe découle le substantif *INTERPELLATIO* : c'est l'interruption, mais aussi l'interpellation.

Pour désigner l'action d'interpeller, les Basa utilisent le terme *SEBEL* : *mènsebel Ngòg* = j'interpelle (ou encore j'appelle) *Ngòg*. Et le substantif qui dérive de ce verbe est *NSEBLA*.

En interpellant quelqu'un on peut s'adresser à lui par un simple geste de la main, un son inarticulé ou par un regard. Mais généralement et si rien ne s'y oppose, on l'appelle par son nom. Et appeler le nom de ..., en basa se dit :*sebel jol* ou encore *tob jol*; ces deux expressions sont équivalentes mais le sens immanent diffère de l'une à l'autre.

L'expression *sebel jol* est utilisée ici au sens propre; *sebel* sans aucun complément signifie appeler; et lorsqu'il est accompagné d'un complément il désigne l'action de prononcer, de dire (une phrase, un mot, un nom).

Par contre, son équivalent *tob jol* est employé dans un sens métaphorique. En effet, le verbe *tob* sans complément désigne l'action de percer, et avec un complément autre que le nom (*jol*), il continue à signifier percer. A l'exception que constitue le nom, on peut noter quelques autres cas; ils sont très rares. Nous en connaissons trois : *hyembi*, chant ou chanson; *nsomba*, ruse , astuce; et *mae*, défrichage.

Dans le cas de ces trois termes et celui du nom, le verbe *tob* acquiert chaque fois un sens d'emploi particulier : *tob hyembi* = chanter une chanson; *tob nsomba* = découvrir une astuce (sans idée défavorable), inventer une ruse (sans nuance de malice); *tob mae* = commencer le défrichage; *tob jol* = appeler, prononcer, dire le nom de...

Apparemment, les emplois métaphoriques du verbe *tob* sont totalement différents les uns des autres : chanter, découvrir (inventer), commencer, appeler (prononcer, dire). En fait, le sens propre, percer, continue d'affecter en filigrane les quatre sens d'emploi. Car, on ne peut chanter une chanson que dans la mesure où on la connaît, en rentrant en quelque sorte dans son secret. Entre elle et nous, le mur n'est plus étanche; il est "percé" par la connaissance : la parole dit, prononce les mots; le son de la voix en épouse la mélodie, l'oreille et toutes les fibres de la sensibilité en orchestrent l'harmonie. Une astuce comme n'importe quelle invention, c'est une chose qui, avant sa découverte, reste en quelque sorte voilée dans le secret, le mystère. L'atteindre, comporte quelque chose qui évoque l'idée de percer, de dévoiler. Le lopin de terre en friche est un tout, recouvert de broussailles et refermé sur lui-même; les premiers coups de coupe-coupe qui commencent le défrichage, lui ouvrent littéralement le flanc. Une fois "percé" ce trou s'élargit progressivement, au fur et à mesure du travail, mettant à nu une surface

recouverte auparavant par le voile de la broussaille. L'idée de percer convient parfaitement ici à l'action de commencer (le défrichage). Et c'est en raison de cet aspect que l'on utilise le verbe *tob* pour désigner cette première phase du travail de défrichage de terrain : *tob mae*.

L'emploi métaphorique du verbe *tob*, concernant le nom, a quelque chose de commun avec celui qui vient d'être analysé. Certaines attitudes consignées dans les traditions du milieu et consacrées par elles, ainsi que quelques croyances, en illustrent clairement la signification. Ces attitudes et ces croyances vont de la simple évocation du nom jusqu'aux manipulations qu'on peut en faire, en passant par l'interpellation.

Chez les Basa, comme dans l'ensemble des deux autres groupes de Bantu (duala et fang) du Cameroun, il est interdit de prononcer le nom de son père, sa mère, ses grands parents, bref le nom de tous ceux à qui l'on doit respect et vénération. On dit couramment : *mud antob be jol li sañ, li nyañ* etc.. = on (mot à mot, homme) ne prononce pas, on ne dit pas le nom de son père, de sa mère etc... C'est l'expression la plus forte; autrement on dira : *mud ansebel be jol li sañ* = on n'appelle pas le nom de son père. Mais dans l'interdiction dont il est question ici, c'est plutôt le verbe *tob* qu'on utilise souvent ou alors un autre équivalent presqu'aussi fort que lui : *sima*.

Or *sima* est un verbe qui désigne le fait de "toucher" par la parole, évoquer. Ainsi, *ansima wè lèn ngandag* = il t'a beaucoup évoqué aujourd'hui (1). Un enfant qui cherche querelle à son camarade, lui interdira

---

(1) Voir Dictionnaire Basa-Français, par LEMB, P. et DE GASTINES, F.; Collège Libermann - Douala, p. 426-427; cf. sii et sima p. 479; cf. top.

de parler de lui en disant : *usima bəi mè tô nsimga* = ne m'évoque même pas ! (2). *Sima* vient de *sii* qui veut dire faire mal (en parlant des maux de tête), mais aussi frotter avec force. Ce même verbe *sii* a donné, dans le domaine matériel *siiba* qui veut dire toucher (avec son corps, une main, un pied ou avec un objet quelconque) directement, de manière que le contact soit réellement établi avec ce qu'on touche.

Il apparaît ainsi qu'à côté du verbe *sebel* toujours employé au sens propre dans le cadre qui nous intéresse, il existe deux autres verbes que le Basa utilise plus volontiers dans un sens métaphorique et technique (3), pour exprimer une interdiction précise; *tob* et *sima*. L'un et l'autre évoquent l'idée d'un contact direct (avec l'objet sur lequel porte l'interdiction); et tandis que le second s'arrête au fait du simple contact direct, avec le premier, le contact est si fort et va si loin qu'il devient action de percer, de découvrir, de dévoiler. Or, l'objet concerné est précisément le Nom (4).

La liste de la constellation des interdits et des recommandations autour du nom est très longue; mais lorsqu'on en cherche les motivations, elles se ramènent pratiquement à une seule. Essayons de parcourir quelques exemples. Il est formellement interdit d'appeler quelqu'un, la nuit, par son nom ou simplement de crier son nom de manière à ce qu'on puisse l'entendre au loin. Cette interdiction n'est pas seulement de règle dans les

---

(2) Le mot à mot serait à peu près ceci : ne m'évoque pas, pas même qu'évoquer.

(3) Par technique, on voudrait désigner un usage réservé soit à un domaine, soit à une catégorie d'objets ou à un objet, déterminés.

(4) Le nom propre de la personne à qui on doit du respect ou de la vénération.

villages; elle s'applique aussi dans les villes. La nuit est en effet le moment, par excellence, où les ennemis de tout genre sont censés rôder un peu partout à la recherche d'une proie. Prononcer le nom de quelqu'un à haute voix (*tob jol* = percer le nom), c'est le trahir, le livrer à leur pouvoir. Si ces ennemis s'en emparent, ils peuvent faire tout ce qu'ils veulent d'un homme ainsi livré à travers son nom : le tuer, le manger ou l'emporter mystérieusement. Celui qui a été ainsi "tué" dans la nuit, pendant le combat nocturne, meurt effectivement le lendemain ou quelques jours plus tard (5).

Il est interdit également de dire le nom d'une personne à haute voix en certains lieux : lieux sacrés, lieux malfamés, hantés par des forces maléfiques etc... Une telle personne serait livrée à la domination de ces forces (6), qui sont censées se saisir d'elle dans son nom.

---

(5) Chaque Basa et probablement la plupart des Bantu du Cameroun, ayant vécu dans leur pays, ont, au moins une fois, entendu parler de ces combats nocturnes (de nature occulte). Des ethnologues étrangers n'ont pas manqué d'en faire mention dans leurs écrits (cf. ZAHAN, D. : "Religion, spiritualité et pensée africaines". Paris 1970, p. 144-170).

(6) Une très grande partie de ces interdictions, sinon toutes, sont liées à une "croyance", ou plutôt à un phénomène, dont on fait état dans l'ensemble des régions sur lesquelles portent nos recherches : c'est le "KOŃ" (terme basa). Voici ce que note, à ce propos, le compte-rendu sur un rapport, celui du Dr MAKANG, psychiatre et responsable du centre Jamot de Yaoundé, présenté à la deuxième semaine anthropologique du grand séminaire de Nkol-Bisson en 1974 : "le KOŃ (se présente) comme un drame et une tragédie en trois actes. Le but en est la maîtrise d'une personne humaine vivante par une technique occulte, pour la mettre au service d'une autre personne d'un lointain pays... "Le tout consisterait à manger le double de la victime visée pour la vider de son dynamisme vital jusqu'à la manifestation extérieure de la mort"... In anthropos II, p. 57.
Le premier acte de la tragédie serait la capture de la victime par son chasseur, laquelle victime est atteinte par un contact au cours de la rencontre avec l'agresseur. Le second acte, observable par n'importe quel profane, réside dans la lutte de la victime contre des gens invisibles qui veulent l'emporter; c'est la phase de la maladie pendant laquelle l'individu atteint, s'alite. Et puis c'est la mort. Le troisième acte est l'exhumation du "mort" par les émissaires du maître auquel la victime est destinée. Cette phase, comme la première, se déroule de manière occulte.

Par contre, lorsque quelqu'un, en mangeant, avale de travers et de ce fait a des difficultés pour respirer ou parler, la tradition (les usages coutumiers) recommande et ordonne presque, de l'appeler par son nom. Le but en est de le délivrer de son embarras en l'influençant; la manière la plus immédiate et adaptée de le faire, c'est de l'interpeller en prononçant son nom (*tob jol*).

De toutes les constatations et analyses qui précèdent, il résulte que, dans l'esprit des Bantu du Cameroun du Sud en général et des Basa en particulier, il y a identité réelle de l'homme et du nom qui lui est propre. Dans ce dernier, en effet, on peut se "saisir" de l'homme, le mettre à sa disposition, l'influencer, lui commander.

Dire ou prononcer le nom de son père, de sa mère (*sima* ou *tob*) ou de toute autre personne à qui l'on doit respect et parfois vénération, c'est "toucher" directement cette personne, la pénétrer, la mettre à nu en quelque sorte et donc l'atteindre dans ce qu'elle a de plus intime et de singularisant. L'être humain ainsi "percé" dans son nom est découvert et exposé au grand jour; il devient fragile et très vulnérable. Aussi, le sorcier, par exemple peut disposer de lui comme il veut dès l'instant qu'il s'est saisi de son nom.

Par-delà certains cas qu'on pourrait qualifier de broderies de l'imagination basées sur la notion d'efficacité magique, l'ensemble des interdictions et recommandations concernant le nom est fondé dans la double affirmation, d'une part de l'identité de l'homme et de son nom, d'autre part, de la parole comme l'instrument qui permet d'atteindre l'homme par le truchement du nom : le pouvoir de la parole.

L'expérience vécue du nom est un phénomène universel; et chaque homme a l'occasion de la faire au moins une fois dans la vie. On mesure alors l'importance que revêt, pour un être humain, d'avoir un nom ou de n'en avoir aucun. Un des lieux privilégiés où cela apparaît avec le plus de clarté est l'interpellation dans laquelle on se sert du nom de la personne à qui l'on s'adresse.

Il est sept heures du matin. Près du village, à deux kilomètres environ, sur la grande place que traverse la route reliant les deux villes les plus proches, des gens viennent un à un ou par petits groupes. Ils s'installent pêle-mêle avec leurs bagages, dès qu'ils arrivent, les uns après les autres, chacun à l'endroit qu'il se choisit : c'est le jour du marché.

Des heures passent. Le jour avance. La foule bigarrée devient de plus en plus dense, plus bruyante et plus anarchique dans ses mouvements. Tout tourne dans tous les sens : on va, on vient; on se côtoie, et parfois l'on se bouscule sans le vouloir. Chacun, à sa manière, se livre à ses occupations.

Ce matin-là, comme tant d'autres, je suis venu seul au marché. Et comme eux, je me déplace d'un point à un autre, parfois sans but déterminé. Mon regard se promène distraitement sur tout ce qui m'entoure. Personne ne m'adresse la parole et, bien que parfois j'aie l'impression que tant de visages semblables au mien sont tournés vers moi, personne ne me regarde vraiment. Dans des moments de grande lucidité, je me sens si solitaire que je suis excédé par cette indifférence générale qui paraît tenir de la complicité. Mais je me rends compte, ou plutôt je devine que, parmi ceux-là même qui passent dans l'indifférence totale vis-à-vis de moi, beaucoup, sinon tous sont comme moi et vivent la même expérience. Alors, tant et tant d'êtres qui se ressemblent, vivent froidement, juxtaposés les uns aux autres !

Je préférerais être un vendeur qui possède beaucoup de choses intéressantes à offrir; tous accourraient à moi, m'adresseraient la parole et ce serait la fin de ma solitude. Erreur ! Car on parlerait au vendeur qui, lui, s'adresserait aux acheteurs. En réalité, l'anonymat continuerait, pour les uns comme pour les autres, à faire la loi, car ces comportements si intéressés en apparence, ne concernent que des choses, à vendre ou à acheter; et je me rends compte alors que le chemin qui va d'un être humain à un autre ne passe pas nécessairement par l'objet d'échange.

L'anonymat est l'un des paradoxes les plus déconcertants de la vie sociale. Il ne surgit que là-même où on s'attendrait le moins à le rencontrer. Si l'animal social qu'est l'homme peut, dans des cas normaux, éprouver des difficultés à vivre dans la solitude, coupé de ses semblables, il n'échappe pas forcément à la vie solitaire du seul fait de se retrouver au même endroit qu'eux; pire encore : plus on est nombreux, plus l'anonymat peut se faire menaçant.

Mais qu'au milieu de cette foule immense qui me submerge de toutes parts comme pour mieux m'ignorer, une voix m'interpelle en m'appelant par mon nom (7). Revenu subitement en moi-même comme d'un pays lointain, je lève brusquement la tête; je me redresse, cherchant non sans frénésie d'où vient l'appel. Je ne suis plus un homme, un individu semblable à tous ceux-là qui m'entourent. Certes, je leur ressemble à bien des égards; mais il reste hors de doute que, d'une certaine manière, je suis "essentiellement" différent d'eux, unique dans mon genre. Aussi l'appel qui a retenti au milieu de tant d'hommes semblables, n'a-t-il atteint que moi, et moi seul : le nom *Ngòg*, c'est Moi!

---

(7) Mon nom (propre).

Dès lors, il n'est pas surprenant que l'interpellation effectuée par le nom tire de l'anonymat : elle singularise celui qu'elle atteint et, du coup, pose en termes d'identité le rapport entre le nom et celui qui le porte.

Mais la voix qui me tire de la foule anonyme peut le faire de différentes manières, selon son origine, sa force, l'intention qui l'anime, bref, selon ses nuances et sa teinte particulière. En effet, selon la façon précise dont elle me parvient, l'interpellation oriente mon comportement et détermine mes attitudes. D'une façon générale, je saurai, par l'intonation de la voix, s'il s'agit d'un ami, d'un parent, d'un camarade, d'un compagnon de travail ou simplement d'une connaissance plus ou moins familière. Et si ma sensibilité est assez fine, je pourrai distinguer dans telle façon d'appeler l'expression d'un reproche, une simple invitation ou au contraire, une explosion de joie. C'est tout un monde qui naît pour moi.

L'interpellation peut venir d'un étranger que je n'ai peut-être jamais rencontré. Je me sentirai tout de même concerné. Une certaine surprise mêlée d'une inquiétude vague s'emparera de moi. Je chercherai à tout prix (si je suis sérieusement intrigué) à entrer en contact avec celui qui m'appelle jusqu'à ce que je sache pourquoi j'ai été interpellé. Mais voici que l'inconnu s'approche, s'excuse et s'éloigne à nouveau, il ne voulait pas de moi : il s'est trompé ! Je peux me réjouir, ou au contraire être déçu selon la nature des sentiments que l'appel avait éveillés en moi. Et, peu à peu, me voici à nouveau volatilisé dans l'anonyme.

Si, par voie de singularisation et grâce à l'interpellation, le nom me pose et me définit comme un sujet dans un rapport d'identité avec lui, il ne peut le faire qu'en me liant directement et intimement aux autres,

et plus précisément à celui qui m'appelle. En d'autres termes, le sujet humain n'apparaît jamais dans sa singularité comme un élément séparé, coupé des autres dont il se distingue. Il leur reste essentiellement lié et à telle enseigne que le lien qui l'unit aux autres fait partie intégrante de sa nature. Lorsqu'une voix m'appelle par mon nom et me sort de l'anonymat, je ne surgis pas un seul instant à l'existence de Sujet (Untel) de manière neutre : c'est toujours en tant qu'ami, parent, compagnon, camarade de travail ou même "inconnu" que mon nom, une fois appelé (*tob*), me singularise. La singularisation par le nom me révèle donc comme un être fondamentalement social, n'existant en lui-même qu'en partageant son existence de sujet avec les autres, puisque c'est grâce à eux, à leur appel que je quitte le monde sans visage, celui de l'anonymat, pour devenir Untel.

Et le nom lui-même, dans sa fonction de singularisation et de dévoilement ou révélation se présente dans l'interpellation comme un phénomène essentiellement social. Il est porté par la société et n'existe que par elle. Au marché où je me trouve perdu dans la foule qui m'ignore, je puis toujours penser que je m'appelle *Ngòg*, cela n'aura aucun retentissement particulier en moi et ne pourra influencer vraiment mon comportement. A la limite, je peux me mettre à répéter indéfiniment et à haute voix ce nom mien, les autres ne manqueront pas d'observer que tout ne va peut-être pas très bien chez moi; "je suis tombé sur la tête", je suis *anormal*. Il faut que les autres me découvrent, me révèlent à moi-même et peut-être à eux aussi, en m'appelant par mon nom (*tob jol*); c'est eux qui détiennent dans la puissance de la parole, le pouvoir de me "toucher" (*sima*), de me "percer" (*tob*) dans mon nom. Ils peuvent s'en servir pour me commander : m'humilier ou m'exalter, m'enchaîner ou me libérer... Il faut,

à tout prix, qu'ils en fassent usage pour lui permettre d'exister. Autrement dit, bien que mon nom soit ce qu'il y a de plus inaliénable en moi (raison pour laquelle on l'appelle nom propre), ce n'est pas moi qui en dispose, mais les autres, sans qu'il devienne pour autant le leur. Cette caractéristique du nom propre, de pouvoir être disponible aux autres sans leur appartenir alors qu'il m'appartient de façon inaliénable sans que je puisse pour autant en disposer, est au fondement même de sa nature de phénomène social.

A la lumière de ce phénomène universel qu'est l'interpellation, le nom, celui qui est propre à chacun de nous, apparaît si profondément enraciné dans celui qui le porte qu'il n'est pas possible de l'en distinguer, encore moins de le séparer de lui. C'est le nom qui façonne son porteur en tant que tel homme particulier et ainsi le met à part de tous les autres : il le singularise. En d'autres termes, un homme ne commence d'exister comme Untel, un Sujet autonome, qu'en recevant des autres un nom qui lui soit propre : entre un individu et son nom, l'identité est complète.

Mais dans cette perspective ouverte par l'interpellation, la singularisation humaine ne signifie pas pour le sujet une séparation d'avec les autres, ses semblables; il leur reste naturellement lié, puisque c'est par eux que le nom existe dans sa nature spécifique de phénomène social; c'est aussi dans leur Parole proférée qu'il détient toute sa puissance évocatrice et créatrice.

Les conséquences qui découlent de tout cela éclairent singulièrement l'ensemble des catégories de comportements, tout au moins un grand nombre, relatifs au nom.

SECTION II : LE NOM DANS LA NAISSANCE DE L'ÊTRE HUMAIN.

Ce n'est pas un fait de peu d'importance que de donner un nom à un petit d'homme qui vient au monde. Les coutumes funéraires relatives aux nouveau-nés sont assez éclairantes à ce sujet. A côté du déploiement luxuriant des rites et cérémonies, qui entoure la mort d'une grande personne, il ne se passe presque rien quand un bébé de quelques heures ou de quelques jours vient à mourir. Généralement on dit qu'il est passé (*a ntagbè* = expression basa) (8), et personne ne pleure sauf la parturiente qui voit ses douleurs aller en pure perte. Le père se lamentera également si un tel événement vient frustrer chez lui l'ardent désir de la progéniture. Mais sur le plan social, un tel décès n'a aucune signification. L'enfant qui vient de naître et de mourir est "passé"; il est retourné d'où il est venu. Cette sorte d'indifférence sociale se manifeste surtout dans les cas où le nouveau-né n'a pas eu de nom. Le bébé est alors inhumé sans cérémonie particulière. Mais la question est de savoir si on peut laisser un nouveau-né sans lui donner un nom et à quel moment un nom lui est attribué pour la première fois.

D'une manière générale les Basa, Bantu du Sud-Cameroun et probablement d'autres peuples d'Afrique noire, donnent un nom au nouveau-né dès sa

---

(8) Le verbe "tagbè", en basa, veut dire passer. Le nouveau-né qui meurt avant la donation du nom est considéré comme un inconnu et un étranger; il vient d'un autre monde et fait comme un détour imprévu dans le monde humain qui n'était peut-être pas dans son programme de voyage. On ne pleure ni un passant ni un inconnu. C'est pourquoi le nouveau-né, mort sans nom n'est pas traité comme les autres hommes. Mais s'il meurt peu après la donation du nom, il ne sera pas pleuré autant que les autres morts parce que son nom ne s'est pas affermi.

naissance. Et même, dans certains cas, chez les Basa, par exemple, le nom est attribué à l'enfant avant qu'il n'ait vu le jour. On prend alors soin de préciser que l'enfant à naître s'appellera Untel selon qu'il sera un garçon ou une fille. Et si le nouveau-né est d'un sexe différent de celui qui avait été supposé, on procède au changement de nom. Un tel changement n'introduit aucune modification dans le statut individuel de la personne concernée. Dans ce premier temps, le nom ne semble pas être fixé définitivement, l'usage n'en ayant pas encore pris de consistance dans le milieu.

En résumé, le moment précis où l'on donne un nom au nouveau-né dépend entièrement des coutumes locales particulières qui peuvent varier d'un milieu à un autre, d'un clan à un autre. Il existe en outre certaines particularités qui doivent être mentionnées. Une fois attribué, le nom peut parfois rester caché au public jusqu'au moment où l'on accomplit le rite qu'on appelle *mapam ma yaa* (= rite de sortie de la couche) (9). C'est à partir de ce moment qu'il est permis à la mère de sortir de la case et au nouveau-né d'être montré au public. Avant cette date et ce rite dont nous parlerons dans la suite, l'enfant et sa mère restent dans le secret, accessibles seulement aux proches parents et aux amis. Pendant toute cette période de vie cachée, le nouveau-né pourra porter en plus de son nom véritable, un deuxième nom qui servira à le désigner pendant un certain temps. Il arrive parfois que chez certaines personnes, ce "petit nom" continue à subsister jusqu'à un âge très avancé et même toute la vie.

---

(9) Traduit mot à mot : c'est, "sortie de la couche".

En principe donc, on ne peut laisser un nouveau-né sans nom; seul le moment où un nom définitif doit être attribué, peut être différent d'un milieu à un autre selon les coutumes locales. Et après cette donation du nom, celui-ci ne peut plus être changé que très difficilement. Les cas sont rares. Nous verrons dans la suite, quand et comment on change de nom(10).

A qui revient le droit de donner le nom et quel nom attribuer au nouveau-né ? Officiellement le droit de dénomination revient au père de famille; en fait, la réalité est beaucoup plus complexe. Les époux, parfois avec le concours de leurs proches, s'entendent auparavant; et l'on sait en outre que dans beaucoup de cas, l'homme proclame en public ce que son épouse a décidé en privé. Mais par-delà les propres parents et les proches du nouveau-né, il y a les vieilles mamans du village qui assistent la parturiente au moment de l'accouchement. Elles peuvent donner un nom provisoire à l'enfant. Quelques fois, elles parviennent à imposer leur volonté au point de faire de ce nom provisoire le nom définitif de l'enfant. Les amis de la famille, d'un autre côté, peuvent se donner les mêmes droits. Mais il est toujours nécessaire qu'il y ait entente entre les parents et ceux qui désirent que le nouveau-né porte le nom qu'ils proposent (ou parfois donnent l'impression d'imposer).

Donc en ce qui concerne le droit de dénomination, il revient, en dernière analyse, aux parents eux-mêmes.

Quel nom donner au nouveau membre de famille en devenir ? En principe et a priori, il n'existe pas de nom qu'une personne ne puisse porter.

---

(10) Généralement ce changement revient à une addition d'un ou de plusieurs noms à celui qui existait déjà.

Depuis le règne minéral jusqu'au monde animal et plus... Pas même les circonstances ni les événements ne font exception. On peut porter le nom d'un objet inanimé, d'une plante ou d'un animal sauvage ou domestique. Les parents et amis vivants ou trépassés constituent naturellement une source intarissable et de premier ordre pour les noms à donner aux nouveau-nés. Mais rien ne se fait au hasard. Il y a des règles pas toujours présentes dans la conscience claire, qui président au processus de dénomination. Elles peuvent changer d'un milieu ethnique à un autre; il existe cependant certaines constantes qui représentent un fond commun repérable dans l'ensemble des groupes bantu du pays. Il en sera question dans la section suivante.

LES METAMORPHOSES DU NOM.

C'est un fait bien connu qu'il existe dans un grand nombre d'aires culturelles d'Afrique noire des moments déterminés qui, pour l'individu et indirectement pour la société, constituent des *temps forts* : ce sont la naissance, toute la gamme des initiations, le mariage, la mort. A chacun de ces moments et dans beaucoup d'ethnies, l'individu peut ou doit changer de nom ou simplement en ajouter un à ceux qu'il portait auparavant. Le ou les premiers noms ne seront pas supprimés; ils peuvent subsister et même l'emporter sur le nouveau. Tout dépendra de la force de l'usage.

Mais par-delà ces temps forts de la vie il arrive que certaines *circonstances* amènent l'entourage à décerner un nom à une personne pour une action répréhensible ou un acte d'éclat qu'elle vient d'accomplir : ainsi, lorsque dans la famille, par exemple, un garçon vient à poser un acte qui force l'étonnement et l'admiration, on pourra l'appeler *Nje mbai* (léopard domestique)(11). Mais ce surnom qui peut devenir un nom véritable

(11) Expression basa.

est ambigu car il peut servir à désigner tout aussi bien le courage que la cruauté de la personne qui le porte. Seul l'entourage peut initier au sens véritable qu'il entend lui donner.

Un homme qui vient dans une famille pour s'y intégrer comme membre de famille à part entière,recevra de celle-ci un nom qui le situe désormais dans sa nouvelle appartenance. Il ne peut prétendre à une intégration authentique et totale sans qu'il y ait transfert de nom(12).
Cette attribution de nom revient à une nouvelle naissance authentique.
Ces deux cas de changement de nom marquent l'entrée dans une situation nouvelle, un nouvel état. En cas d'esclavage (prisonniers de guerre)(13) ou si telle est la volonté de l'immigrant, on abolit par déclaration le nom ancien afin de couper l'intéressé de ses anciennes appartenances, de son passé(14). Désormais il aura pour ancêtres les ancêtres de sa nouvelle famille, et pour père, mères, frères et sœurs ceux du groupe où il se trouve intégré.

---

(12) Il peut, avec l'accord de sa nouvelle famille, conserver simplement son nom habituel. Il est néanmoins intégré dans cette famille. C'est qu'il y a assimilation de ce nom par cette famille, lequel nom fait désormais partie des symboles familiaux : c'est un changement d'un autre ordre. L'ancien nom acquiert un statut nouveau d'appartenance.

(13) Ceux-ci avaient parfois la possibilité de s'intégrer dans la famille et le nouveau milieu social, compte tenu soit de leur origine, soit de leur conduite.

(14) Un cas plutôt rare.

SECTION III : LE NOM ET SES ORIGINES.

Un des aspects significatifs qui aident à comprendre le phénomène du nom est son origine, sa source. Nous ne cherchons pas ici à en décrire les fondements ou la fonction signifiante; nous essayons simplement de circonscrire les sources d'où il est tiré ainsi que la nature de ces sources.

Disons tout de suite qu'on peut grouper les noms en deux catégories principales : les noms tirés du monde humain et les noms que l'on emprunte au monde infra-humain; mais il faut remarquer également que la ligne qui sépare ces deux catégories est assez fuyante et imprécise, car les noms tirés du monde infra-humain peuvent être tirés du monde humain; ainsi *tol* (15), pensons-nous, devenu un nom d'arbre, sert d'abord et avant tout à désigner une partie du corps humain : la poitrine. Le phénomène inverse est également vérifiable : *mbui* (15) désigne d'abord un oiseau. Il est devenu ensuite un nom de personne et même de lieu. Mais essayons d'abord de dire un mot sur les deux grandes classes de noms qui viennent d'être indiquées.

NOMS TIRES DU MONDE HUMAIN.

La première source qu'il nous semble important de mentionner est le monde humain. Celui-ci est la source à laquelle l'on a plus souvent recours pour la donation du nom au nouveau-né.

Dès sa naissance et parfois même avant qu'il ne vienne au monde, l'enfant reçoit le nom que sa famille a bien voulu choisir pour lui. Ce sera,

---

(15) Terme basa.

selon le sexe, le nom de grand-père, de grand'mère, de l'oncle paternel ou maternel, de la tante etc..., bref la donation du nom se déroule selon les règles et coutumes tribales.

Dans une étude intitulée "L'originalité de la personne chez l'homme noir de la côte du Cameroun", l'auteur, M. KANGE(16), décrit assez succintement et dans ses grandes lignes un système de dénomination qui, à notre avis, peut être appliqué, d'une manière ou d'une autre, à toutes les ethnies appartenant au groupe dit bantu du Sud-Cameroun. Nous ne pouvons adopter dans son intégralité l'exposé de l'auteur et ceci, pour question de méthode. La vérité des faits reste intacte. L'exposé de l'auteur nous a semblé suivre une ligne un peu trop systématique et rigide, se rendant de ce fait incapable d'intégrer certains aspects du phénomène de la dénomination dont nous voulons traiter ici. Et l'étude ne semble pas donner toutes les sources du nom. Notre auteur en distingue trois : les grands-parents, les amis, les circonstances.

Il ne nous a pas paru nécessaire de retenir cette répartition; cependant nous en avons retenu l'idée essentielle, dépouillée de son aspect trop rigide et systématique; cette idée est la suivante : en ce qui concerne l'attribution du nom, le Bantu du Sud-Cameroun, le Basa en particulier, part volontiers du centre vers la périphérie, c'est-à-dire, la priorité va des plus proches aux plus éloignés, qu'il s'agisse des parents, des amis ou d'autres personnes. Mais ce n'est pas un principe inflexible. Il admet de nombreuses exceptions dans son application concrète. Ainsi, on s'attendrait à ce que le premier-né de la famille porte le nom d'un des

---

(16) C'est un travail de recherche, présenté comme mémoire de licence en théologie dans cette faculté même, en 1966.

grands-parents ou alors celui du père (ou de la mère) comme il est de coutume en Occident. Mais il n'en est rien. Chez les Bantu c'est une idée plutôt étrangère à la tradition, que les enfants doivent porter le nom de leur père. Le nom des parents n'est pas un modèle inépuisable que les enfants doivent reproduire indéfiniment. Il existe même des cas où le nom du père n'est porté par aucun enfant. Mais on porte toujours, sous-entendu, en plus de son propre nom, le nom de ses parents(17). Un exemple : un garçon dont le père s'appelle Lingom peut avoir pour nom Hitòn̈. On l'appellera couramment Hitòn̈ et implicitement Hitòn̈ - Hi-Lingom, c'est-à-dire, Hitòn̈ (fils) de Lingom. On ne manque pas de le préciser publiquement dans certaines circonstances solennelles pour bien faire ressortir ainsi officiellement, surtout dans un sens élogieux, le caractère noble de ses origines.

NOMS TIRES DU MONDE INFRA-HUMAIN.

Avec cette expression de nom tiré du monde infra-humain nous voulons désigner tout nom qui, contrairement au groupe précédent, provient du monde non-humain. Pour "nommer" un être humain, homme ou femme, le Bantu sud-camerounais et vraisemblablement le Négro-africain en général recourt volontiers aux noms d'animaux, de choses, aux circonstances comme aux événements. C'est ainsi que certains noms de personnes peuvent, rien qu'à les entendre, provoquer l'étonnement, l'admiration, le sourire, l'indignation : toutes les gammes imaginables de sentiments. Parfois, on a l'impression d'être au bord de l'absurde. Mais ce n'est qu'une impression, car chez le Bantu sud-camerounais, et le Basa en particulier, chaque nom, quel qu'il soit, a toujours une signification.

---

(17) Lorsque les circonstances l'exigent, par exemple, une confusion de noms possible.

A ce niveau de notre description une remarque mérite d'être faite au sujet de l'origine des noms en général. Nous avons réparti les noms en deux catégories : les noms tirés du monde humain et les noms empruntés au monde infra-humain. En réalité, à voir les choses de près, une très grande partie des noms que nous connaissons relèvent tous de la source infra-humaine. Il semble que c'est petit à petit que certains noms ont été entièrement "domestiqués", devenus exclusivement humains; mais on peut encore, avec un peu de patience, retrouver leur provenance infra-humaine. On peut parler ici d'un véritable processus d'humanisation du nom. Quelques exemples concrets peuvent illustrer ce que nous voulons dire.

Le mot *Mbèm* est couramment employé en pays basa comme nom propre d'homme. Une personne qui a nom *Mbèm* et dont le père s'appellerait *Mayi* sera interpellée *Mbèm-Mayi*, c'est-à-dire, *Mbèm* fils de *Mayi*. Or, beaucoup de personnes, d'origine basa et parlant basa, en entendant le mot *Mbèm*, pensent immédiatement qu'il s'agit d'un homme. D'autres pourraient croire, et ceci par ignorance peut-être, qu'il ne peut en être autrement. Pourtant le vocable *Mbèm* a tout d'abord servi à désigner et désigne encore un oiseau. Cette sorte d'oubli ou d'ignorance peut aller parfois très loin. Pour éviter alors toute confusion, on ajoute le terme *Hinuni* (oiseau, en basa). On obtient le mot composé *Mbèm-hinuni* qui sert à préciser qu'il s'agit plutôt d'un oiseau que d'une personne.

Libog en basa, signifie le gîte; et l'on dit couramment, *Libog li So*(18). Or, ce vocable s'est métamorphosé en nom de personne. *Libog* est un nom qu'on rencontre fréquemment dans certains clans basa. On pourrait allonger cette liste d'exemples.

---

(18) Le gîte d'antilope.

Il en est de même de certains noms tirés des circonstances ou des événements ou même du monde inanimé : *Ngòg* = la pierre ou simplement Pierre; *Gwed* = la guerre; *Mase* = la joie; *Ki ngòò* = l'homme de peine etc...

Certains noms, à force d'usage, ont été défigurés (allongés ou racourcis) de telle sorte qu'on a peine à les reconnaître dans leur forme originaire. Mais avec un peu d'effort on finit par redécouvrir leur origine.

De ces faits qui précèdent il ressort quelques idées importantes. D'abord lorsqu'on part du point de vue du nom on découvre qu'il existe des liens étroits et même une certaine continuité entre l'homme et le monde qui l'entoure, et peut-être à travers ce dernier, avec le cosmos tout entier. Ensuite, d'une manière générale et en ce qu'il a de commun avec le monde infra-humain, l'homme semble émerger du cosmos et lui serait donc postérieur; dans cet éclairage, il peut être considéré comme un être surgi du "monde". Et finalement pour bâtir son monde proprement humain, l'homme doit emprunter à l'infra-humain, à ce qui est autre que lui.

Mais avec la découverte de l'origine ou de la source du nom nous n'avons pas fini d'en circonscrire les aspects essentiels. Il nous faut examiner maintenant ce qu'est le nom dans sa fonction et sa signification en rapport à la vie de l'homme comme être humain.

SECTION IV : FONCTION ET SIGNIFICATION DU NOM.

"A ngwal njè ? A ngwal kî ?" Telles sont les questions que le Basa pose, en général, lorsqu'il apprend qu'un nouvel homme est venu au monde. Ce sont des questions si caractéristiques que, lorsqu'elles viennent à manquer à de telles occasions, trahissent, de la part de ceux qui sont destinataires de ce message de joie, des sentiments tout au moins d'indifférence à l'égard des parents du nouveau-né.

"A ngwal njè ?" c'est-à-dire qui a-t-elle enfanté ? (19) ou parfois aussi mais plus rarement, *"A ngwal kî ?"* c'est-à-dire qu'est-ce qu'elle a enfanté ? Nous allons d'abord examiner la seconde formule, et ensuite seulement la première.

Le débat se prolongera aussi longtemps que les adversaires comme les défenseurs de la thèse selon laquelle les noms de personnes ont une signification,n'indiqueront pas au préalable les sources et les méthodes de travail avec lesquelles ils fondent leur affirmation.

Pour notre part, nous appuyons ce que nous avançons, sur l'analyse d'une part des noms eux-mêmes à l'intérieur de quelques langues bantu qui nous sont connues, d'autre part sur un ensemble de faits relevés à l'intérieur de l'aire culturelle bantu que nous connaissons assez bien. Les résultats de notre approche décideront de l'idée que nous pouvons nous faire sur cette question.

Selon toute vraisemblance, il nous paraît que tout nom a ou a eu une signification même si, à présent, il en est venu à la perdre. Dans l'étude que nous avons citée plus haut (19) et à propos des noms de source

---

(19) Cf. note 16 de la section 3; p. 20.

circonstancielle (20), l'auteur écrit : "Généralisation mise à part, il reste certain que la plupart des noms des "Côtiers" du Cameroun se tirent de la circonstance dans laquelle l'enfant est né ou a été conçu". L'auteur qui est lui-même un "Côtier" donne ensuite trois exemples de noms tirés de la circonstance précise dans laquelle l'enfant était venu au monde. Un enfant né à une heure tardive de la nuit pourrait s'appeler *Bulu* (langue duala), c'est-à-dire la Nuit. Un autre s'appellera *Mwese* le jour ou *Mwenen*, la clarté, parce qu'il était né en plein jour. Il s'agit ici des circonstances de temps.

Les *Bila*, la guerre ou les *Mila*, la course, la fuite, seront des personnes qui étaient nées surtout pendant la première ou la deuxième guerre mondiale. Ici l'origine des noms est événementielle.

Si un couple souffre du mépris de ses voisins à cause, par exemple, de sa misère matérielle et s'il lui naît un enfant, on pourra l'appeler *Mupenja* (langue duala). L'auteur explique ce nom de la manière suivante : "... Ce nom est composé de trois mots qui comportent chacun une nuance de mépris, les deux premiers se lisent : *Mupe* (= lui aussi), ce qui correspond à peu près à "même lui"; le troisième est une interrogation : *Nja* (= qui ?) avec un sous-entendu de "vile condition". Les trois forment le substantif *Mupenja* (dont l'idée est : que vaut-il lui aussi ?)." (21). Un tel nom est une manière de riposte de la famille pauvre à l'adresse de ses contempteurs.

---

(20) L'expression est de l'auteur.

(21) Cf. KANGE, F., op. cit. p. 10-11.

Ces quelques exemples méritent réflexion. Dans le premier exemple le nouveau-né reçoit le nom *Bulu* c'est-à-dire la nuit, parce qu'il naît dans la nuit. Il ne faut pourtant pas conclure que tous les enfants nés la nuit portent le même nom. Dans le second exemple, le fait de la guerre va commander le processus d'attribution du nom. Les enfants s'appelleront *Gwed* (en basa), *Bila* (en duala), ou bien *Ngwee* (en basa = la fuite ou la course), en duala *Mila*. Les faits s'expliquent d'eux-mêmes; le sens en est obvie. Les temps d'hostilité provoquent souvent des mouvements d'exode au cours desquels les gens perdent et leurs biens et leurs parents ou amis. *Gwed, Ngwee* ont pour sens une manière de conjuration contre l'aspect néfaste de l'événement. On stigmatise les ravages de la guerre, son caractère inhumain, sauvage. Il convient de préciser également ici que ce n'est pas une règle que tous ceux qui naissent pendant la guerre portent le nom de *Bila, Gwed*. On peut naître en temps d'hostilité et avoir un autre nom. Par contre, il y a des gens qui naissent en dehors des temps de guerre et qui, néanmoins, s'appellent *Gwed*. Il nous semble que dans de tels cas c'est la règle de l'hérédité dans la donation du nom qui joue le rôle décisif. On s'appellera *Gwed* si quelqu'un dans la famille ou chez les amis de la famille a déjà porté ce nom.

C'est donc une loi psychologique qui préside au choix et à la donation du nom. Il est encore difficile de la formuler à ce niveau de l'enquête. Mais nous pouvons déjà dire que le choix d'un nom, pour celui ou ceux qui le donnent, dépend de la valeur existentiellement significative de ce nom.

Dans un long poème basa que nous citerons souvent au cours de ce travail, il y a un passage qui confirme largement la thèse ici développée, à savoir que tous les noms ont, ou tout au moins, ont eu dans le temps une signification; bien plus, le principe qui préside au choix et à la

donation d'un nom est toujours la valeur existentiellement significative de ce nom dans le contexte global de la naissance (tout aussi biologique que spirituelle) du nouveau-né.

Pendant plus de 140 vers le poète raconte comment *Hitòn'Li Ngom*, héros du poème, donna à ses 27 fils leurs noms. Et dans un autre passage encore il précise ironiquement que ceux qui chantent ce poème sans évoquer les noms des fils de *Hitòn'Li Ngom*, sans dire comment ils ont reçu ces noms, ne sont pas dignes de prix et ne méritent pas qu'on perde du temps à écouter leur bavardage.

Ce passage, le voici : Après son mariage *Hitòn'Li Ngom* eut la joie et le bonheur d'avoir de la progéniture. Le premier enfant qui lui naquit fut nommé *Bisay bi Hitòn*. Au puîné on donna le nom de *Sap i Hitòn*. Le troisième s'appelait *Ngambi i Hitòn*... Il est à noter, comme on l'a mentionné plus haut, que le nom du père, la plupart du temps, est sous-entendu. On ne l'ajoute au nom de la personne que dans certaines occasions solennelles. Nous nous arrêtons à ces trois premiers noms qui nous paraissent bien éclairants.

Et d'abord le nom du premier Fils de *Hitòn*. Lorsque *Hitòn'li Ngom* eut son premier enfant, les parents,amis et voisins lui demandèrent quel nom il allait lui donner. *Hitòn'li Ngom* leur répondit : (vers 1725-1737)

1725	"Quand, après avoir tendu des pièges,	*Nyè Kèl mè bi amb candi*
	Je ne pris aucun gibier,	*Tò yòm nyè mè tiñil be*
	Je montai chez les Baeg, (22)	*Ndi mè bèd i log Baeg*
	Je me livrai à la divination au *gambi*(araignée-mygale).	*Ndi mè bò ngambi.*
	C'est alors que je me rendis dans la forêt;	*Mèbi job ni bikay*

(22) Clan Likol.

1730	Après avoir fait du feu, vous dis-je,	*Nyè kii mè nkòd hyee, kii yò*
	Je fis des incantations au *Nge* derrière ma maison,	*Mèbi yèg njeg; mbeega na*
	Foi de *Hitòn*,	*Mè Hiton,*
	C'est alors que je pris une antilope !	*Jòn mèbi tiñil nkwaha !*
	Et maintenant, qu'avez-vous encore à me poser la question?	*Hananò ni bad laa.*
1735	Il leur dit :	*Nyè bòlè :*
	C'est *Bisay* fils de *Hitòn* , de la tribu des *Nwanag.*	*Bisay bi'Ton,i log nwanag nunu.*
	Et eux d'approuver : c'est bien cela un nom ! "	*Bò nyè lè : wè nò Jol.*

(tiré du poème *Bòn ba Hitòn li Ngom*. La traduction est de nous).

Ce passage devrait nous expliquer pourquoi *Hitòn li Ngom* appelle son fils *Bisay bi Hitòn* et nous donner aussi la signification de ce nom. En fait, il n'en est rien. Le poète a visiblement eu des problèmes de mémoire et en est venu à confondre certains épisodes de la geste qu'il conte. Dans les vers sus-cités, il n'est nulle part question de *say*, mais de *ngambi* ou plus exactement de la divination au *ngambi*. C'est le nom du troisième fils qui est expliqué dans ce passage. *Bissay* est expliqué dans un passage antérieur.

En effet, avant de trouver une épouse, *Hitòn li Ngom* a dû plusieurs fois faire face au destin, se battre si souvent contre lui-même et contre son entourage. Mais il ne pouvait arriver au bout de ses peines sans la bénédiction des siens car il semble avoir été, d'une certaine manière, rejeté par son milieu à cause de son avarice et d'autres vices semblables. L'indignation des siens éclatera au cours du *say* que *Hitòn* va organiser pour se faire bénir par eux afin que ses affaires marchent, qu'il trouve une femme et qu'il puisse fonder un foyer. A plusieurs reprises, *Hitòn* s'est présenté dans plusieurs familles pour demander la main à une fille;

et chaque fois la réponse était la même : "... Tu ne te marieras pas, il n'y a pas de femmes à marier ici, retourne chez toi; toi *Hitòn*, tu as juré de ne donner ton gibier à personne, tu es l'avarice même; eh bien, c'est du gibier que tu te feras une épouse." (vers 961-967...). Il est à noter en outre que contrairement à ce qui se fait de coutume, *Hitòn* avait conduit tous les gens de force (et parfois même en leur infligeant des sévices) à son *say*.

Ce n'est qu'après ce *say* que *Hitòn* a pu se marier, d'une façon d'ailleurs assez irrégulière : par le rapt. Et aujourd'hui qu'il a eu un fils, il est normal qu'il lui donne le nom de *Bissay* (pluriel de *say)*, parce que c'est à la suite de ce rite de bénédiction qu'il a pu prendre femme et se donner un fils : *Bissay bi Hitòn*, c'est-à-dire les bénédictions de *Hitòn*. Telles sont l'explication, l'histoire et la signification du nom du premier fils de *Hitòn li Ngom*.

Le second fils, avons-nous dit, s'appelle *Sap i Hitòn*. Le héros explique pourquoi il a donné ce nom à son second enfant : lorsque *Bissay bi Hitòn* commença à marcher, sa mère se trouva, à nouveau, enceinte... Et quand neuf lunes passèrent, elle mit au monde un fils."...

"Quel nom lui donnes-tu, demanda-t-on à *Hitòn* ? *Bò Hitòn lè : wè u nò laa ?*
Et lui de leur répondre : que m'interrogez-vous encore ? *Nyè bò lè ni mbad laa ?*
Dans la forêt, j'avais fait des haies aux pièges pour gibier (= *Sap*) *Mè bi amb bisab bikay :*
Avec elles j'ai pris du gibier; *Bòn mè nnolol bitidi,*
C'est grâce à ces haies pour gibier (=*Sap*) que j'ai une femme *Bòn mè nkuhul nwaa*
Maintenant que j'ai eu un enfant, *Kèl ini mè nleba man,*
Vous voulez savoir quel nom je lui donne. *Ni kah kal le mè nò laa*
Eh bien c'est *Sap* fils de *Hitòn* *Nyè Sap i Hitòn nunu,*
De la tribu des *Nwanag-Mbòg*, dit-il". *Nyè mangè log Nwanag Mbog nunu.*

(poème *Bon-ba-Hitòn Lingom*).

Ce passage suffisamment clair n'appelle pratiquement pas de commentaire. Le deuxième fils de *Hitòn-li-Ngom* s'appelle *Sap* (= haie à pièges aux gibiers) parce que son père avait construit des haies aux gibiers et que grâce à ce gibier pris,il a pu satisfaire à certaines exigences de la dot. Aujourd'hui *Hitòn* est marié; il ne pourra plus mourir sans laisser de nom (23). Il s'est assuré une descendance.

Quant au troisième fils de *Hitòn*, l'histoire et la signification de son nom sont données dans le passage du poème que nous avons cité en premier lieu (24). Mais il n'est peut-être pas superflu de rapporter ici les explications de *Hitòn-li-Ngom* lui-même. Après que *Sap* fils de *Hitòn* posa ses premiers pas, sa mère se trouva enceinte.

1780	"Lorsque la lune parut dans le village,	*Kii son i nta ni nkòn*
	Qu'une neuvaine de lunes fut accomplie,	*Ndi boo son i pam*
	Il ne se passa pas longtemps :	*Mbah baa ibi mal yaa be,*
	Sa femme engendra un enfant.	*Nwaa a gwal man.*
	Hitòn, lui demanda-t-on, quel nom donnes-tu à celui-ci ?	*Bò a (Hi)tòn wè nò laa nunu ?*
1785	Que m'interrogez-vous encore, dit-il ?	*Nyè bò lè : ni mbad laa ?*
	Depuis que j'ai tendu des pièges,	*Ntèl mibi am Caudi,*
	Foi de *Hitòn*!	*Mè Hiton,*
	Si je n'avais consulté et invoqué le *gambi* (25) , c'est sûr !	*Hè lè mè bad ngambi, Kii yò,*
	Aurais-je trouvé une épouse ?	*Ba Ki mè nleba nwaa e ?*
1790	Et maintenant j'ai un enfant !	*Hananò mè nleba man !*
	C'est *Ngambi* fils de *Hitòn* , de la tribu des *Nwanag* !	*Nyè : Ngambi (Hi)Tòn : Log Nwanag nunu !*
	Et eux d'approuver : à la vérité, c'est bien cela un nom !"	*Bò : a (Hi)Tòn tòy bò wè nò jol.*

(Poème, vers 1780-1792).

---

(23) Le terme nom ("jol") désigne la progéniture qui donne à un être humain dans la société, valeur et pérennité.

(24) Voir première citation du poème Bòn ba hitòn p. 27-28.

(25) Procédé divinatoire dans lequel on fait usage de l'araignée-mygale.

Nous savons, en outre, qu'avant de convoquer les gens de sa tribu pour le *say*, *Hitòǹ* était d'abord parti voir le devin qui lui avait conseillé d'aller procéder à la divination au *ngambi*. Il devient normal que l'un des fils de *Hitòǹ* porte le nom *Ngambi*.

Ces trois exemples que nous venons d'examiner à l'appui du texte, constituent une confirmation objective de la thèse affirmative sur la signification et l'origine des noms. Mais ce n'est qu'une première étape qui ne nous permet pas encore de justifier et de fonder le principe du choix du nom que nous avons énoncé plus haut ni même de formuler de manière explicite la relation entre le nom et l'être humain qui en a pris possession. Et c'est dans cette direction que nous voulons orienter l'effort de réflexion dans la section suivante.

La seconde des deux questions évoquées au départ est : *A ngwal ki* (26), nous nous bornons à dire simplement que cette interrogation vise à faire connaître quel est le sexe du nouveau-né. Et elle est parfois implicite dans la première, car si le nom du nouveau-né est un nom d'homme, on saura que l'enfant est du sexe masculin; dans le cas contraire, c'est qu'il s'agit d'une fille.

Il existe évidemment des noms dont on ne sait plus tellement s'ils possèdent encore une signification. Mais cela tient la plupart du temps au fait que, à force d'usage, ils ont été complètement transformés ou au contraire, simplement déformés. Une personne, par exemple, qui s'appellerait *Epea*, à moins d'être informée, aurait un peu de mal à dire exactement ce que veut dire son nom. La première démarche dans ce cas est de faire un effort pour retrouver la forme authentique de son nom.

---

(26) Qu'a-t-il enfanté ?

Pour plusieurs raisons nous nous abstenons de rechercher la cause de la déformation de ce nom. Il faut simplement noter que la forme authentique de *Epéa* est *Hipea*, diminutif de *Pee*, en langue basa, c'est la vipère. *Hipea* c'est la petite vipère.

Il en est de même pour le mot *Ngònd* qui veut dire en basa fille. Ce vocable a été raccourci en *Ngò*, particule que l'on place toujours avant le nom de la femme et qui signifie fille de.
Exemple : si *Bisay* , fils de *Hitòn* a une fille, elle s'appellera *Ngò Bisay*. Mais si *Bisay* n'est pas le nom de son père, on prendra soin, dans des circonstances solennelles d'y ajouter le nom de son père, comme nous l'avons déjà noté plus haut. Et l'on dira, *Ngò Bisay bi Hitòn* si le père de la fille est *Hitòn*. Mais l'habitude d'ajouter le nom du père à celui de ses enfants est infiniment plus importante pour les garçons que pour les filles.

Dans certaines tribus basa le *Ngò* s'est transformé en un son qui s'écrit approximativement : *Ña*. Ceci est d'usage courant chez les *Likol* (27).

---

(27) Les Likol habitent principalement la région de Nyong et Kellé.

SECTION V : L'ÊTRE HUMAIN COMME NOM.

Avant de définir conjointement le principe qui préside, tout à la fois, au choix et à la donation du nom, et la nature de la relation qui existe entre le nom et la personne qui le porte, il nous semble utile de donner quelques exemples concernant l'usage du nom. Cette section aura deux parties : la première portera sur l'usage du nom et la seconde sur la nature de la relation nom-être humain.

DE L'USAGE DU NOM.

Dans l'étude dont on a déjà fait mention ("L'originalité de la personne chez l'homme noir de la côte du Cameroun) (28), l'auteur rapporte un exemple intéressant qui montre de manière convaincante, la valeur émminente accordée au nom par le Bantu camerounais, sinon le Négro-africain en général. Après avoir longuement parlé du nom, l'auteur écrit : "... De ce qui précède, nous concluons que le nom, chez l'homme noir de la côte du Cameroun, incarne la personne elle-même; il se comprend alors aisément qu'on se propose d'atteindre directement la personne par l'action sur son seul nom; cette certitude est partagée par tous les jeunes et tous les adultes de la côte camerounaise" (29). Cette affirmation ne se vérifie pas seulement chez les Côtiers mais dans les autres ethnies bantu du Sud-Cameroun, chez les Basa, les Ewondo, et autres...

L'auteur cite ensuite l' exemple que nous reproduisons ici intégralement, tellement il est généralisé dans ces régions. "C'est dans les rencontres

---

(28) KANGE, F., op. cit. p. 14-15.

(29) Idem p. 14. Sans adopter le cadre de pensée de l'auteur - parce que dissociant - nous sommes entièrement de même avis que lui sur le fond.

sportives que les jeunes la (conviction) manifestent (30). La veille des rencontres, les joueurs d'une équipe s'emploient à *kaka* (= attacher) les joueurs de l'équipe adverse. Tous les membres de l'équipe se rassemblent autour du président qui tient une solide ficelle. Le capitaine de l'équipe prononce alors les noms de l'équipe adverse; à chaque nom, le président fait un nœud avec la ficelle, il le serre bien fort en disant : *o kakabe* (tu es attaché). Aux onze noms des joueurs adverses correspondent onze nœuds sur la ficelle. Lorsque les joueurs sont ainsi "attachés", le capitaine se rend, en compagnie de son équipe, au bord d'une rivière où il noie la ficelle nouée, après l'avoir soigneusement attachée à un caillou. En la jetant dans la rivière il dit : *Lo loi* (= vous êtes noyés). A défaut d'une rivière à proximité, le capitaine de l'équipe creuse un petit trou où il enterre la ficelle nouée en disant : *Lo pulabe* (= vous êtes enterrés); il bouche alors le trou et place une pierre au-dessus. Il arrive qu'au lieu d'attacher les joueurs, on porte leurs noms sur un papier enfermé ensuite dans un flacon qui est alors enterré soit au milieu du terrain où se fera la rencontre, soit à un angle de ce même terrain. Tout au long du match, un supporter de l'équipe se promènera le long du terrain en répétant les noms des joueurs adverses et en disant à chaque nom : *Ko* (= renverse-toi), ou *wolea* (= fatigue-toi) ou encore *Buea* (= brise-toi)".

Et l'auteur de conclure : "Tout cela fait sourire à n'en pas douter, mais ces gestes ne traduisent pas moins cette certitude (conviction) pour les jeunes (en question) de la côte du Cameroun, que le nom incarne la personne et que toute action sur le nom se répercute immédiatement sur la personne elle-même" (31).

---

(30) Pas de manière exclusive.

(31) KANGE, F., op. cit. p. 15.

La plupart du temps, les pratiques divinatoires, ainsi que les actions sorcières exigent l'usage du nom. On devra donner ou prononcer le nom de la personne à qui l'on voudrait faire du mal ou en faveur de laquelle on exécute un rite. A défaut d'un objet ayant servi ou appartenu à la personne on se reporte à son nom. C'est pour cette raison que chez les Bantu du Sud-Cameroun, et les Basa en particulier, dans les milieux traditionnels surtout, on ne livre pas facilement son nom à un étranger aussi longtemps qu'il n'a pas encore,d'une manière ou d'une autre, gagné notre confiance. A un sorcier surtout on se gardera bien de dire le nom de qui que ce soit .

Il est interdit d'appeler quelqu'un par son vrai nom (32), la nuit. Et lui ne pourra répondre que s'il reconnaît la personne qui l'interpelle. C'est pour cette raison et d'autres encore peut-être que, dans le cadre de la sorcellerie, il revient à une personne familière, un parent par exemple, de vendre son parent ou l'un de ses amis au sorcier.

Un enfant, encore en bas âge, donc assez fragile, porte généralement deux noms; un nom intime qui est son vrai nom, et un deuxième qui est comme "extérieur" et que n'importe qui peut savoir sans inconvénient parce qu'il ne lui appartient pas en propre.

Les guérisseurs aussi, à l'instar des sorciers, utilisent le nom pour soigner leurs patients. Il existe des cas où ils ne peuvent rien faire contre l'état du malade aussi longtemps qu'ils ignorent son nom. Il faut que de temps en temps, au cours du rite et à des moments prévus, ils appellent le malade par son nom : "Monsieur un tel... as-tu fait telle ou telle chose ?". Et le patient doit répondre; une des conditions de la la guérison. (33).

---

(32) Chez les Basa l'expression est "tob jol" ("percer le nom").
(33) Cela se pratique, par exemple dans le "say" (un rite de bénédiction).

Avant la donation du nom, le petit d'homme reste pour la société plus ou moins une chose (34). S'il meurt peu après la sortie du sein de la mère, sans nom, on ne s'en occupera pas outre mesure. Ses parents l'inhument sans deuil proprement dit, sans cérémonie aucune. La question spontanée et presque stéréotypée qu'on pose à la naissance d'un enfant (35) implique cette exigence, à savoir qu'il faut à l'enfant un nom afin qu'il soit un être humain, qu'il devienne vraiment un homme, car avant cet instant de la donation du nom il n'est qu'une ébauche, un homme en projet, un être destiné à devenir être humain progressivement.

L'HOMME COMME NOM.

Toutes les constatations que nous avons faites jusqu'ici nous permettent d'affirmer que la relation qui existe entre le nom et celui qui le porte est une relation d'identité. Il nous faut, à présent, définir de manière plus précise, dans quel sens on peut dire que la personne est toute entière dans le nom qu'elle porte et que le nom, à son tour, condense en lui-même la réalité quasi-ontologique et totale de la personne qu'il est destiné à désigner, à "nommer".

Le nom en général, a ceci d'original qu'il engendre l'être propre de l'homme sous plusieurs aspects dont nous nous bornerons ici à énumérer quelques-uns.

Le nom propre détermine l'homme comme être humain sujet, distinct de tous les autres sans en être séparé. Nous avons vu au début de cette section de notre étude quel sort la société réserve à un petit d'homme

---

(34) Puisqu'il n'est pas encore identifié.

(35) Telle qu'elle a été exposée dans la section précédente.

qui meurt peu après sa venue au monde, surtout avant d'avoir reçu un nom. Pas de cérémonies particulières proprement dites pour l'enterrement; pas de deuil au sens strict du terme. Le petit mort n'est certes pas identifié à un animal, mais il n'a aucune commune mesure avec ceux à qui l'entourage a fait don d'un nom et qu'après la mort vient frapper. Il est "passé", retourné où il était venu. Il n'a fait qu'effleurer le monde des hommes sans y avoir été intégré. La donation du nom est une capture originale d'un non-humain lui aussi, original.

Le phénomène de l'usage du nom est encore plus révélateur de la nature du rapport homme-nom. Les exemples que nous avons donnés plus haut sont assez éclairants. Pour les populations basa et pour toutes les ethnies bantu du Sud-Cameroun, il ne se fait pas de doute que le nom est au cœur même de l'être propre de l'homme. Aussi pouvoir agir sur le nom, pour tous ceux qui vivent de cette conviction, c'est posséder à l'égard de son porteur un pouvoir de commandement sans égal. Car le lien qui unit l'un et l'autre est de nature ontologique.

La question qu'on a coutume de poser lors d'une nouvelle naissance est aussi très éclairante. On ne demande pas : quel est le nom de l'enfant ou comment s'appelle-t-il ? Cela ne se rencontre dans certains cas actuellement que comme une introduction tardive de l'extérieur. L'Africain, quand il se réfère à sa propre tradition, demandera plutôt : *A ngwal njè* (Qui a-t-elle enfanté) ? La réponse à cette question nous aidera davantage à comprendre la relation nom-homme.

On répond en disant : "elle a enfanté tel ou tel". Lorsqu'il s'agit du nom d'une personne pour qui on a beaucoup de vénération, les grands-parents, les ancêtres etc... on s'abstient de prononcer le nom lui-même. On se contentera de dire : "Elle a enfanté grand-père, grand'mère ou

notre mère etc...". Les gens présents considèrent que dans le cas présent il s'agit bien de la personne de grand-père ou de grand'mère. Une des preuves en est que l'on aura envers le nouveau-né beaucoup de respect presque comme s'il s'agissait de la personne à laquelle on emprunte le nom. Et personne ne met en doute cette manière de voir. Mais ici, un problème bien difficile se pose : la personne à qui on emprunte le nom serait elle rentrée dans le nouveau-né ? Et si cette personne est par surcroît encore vivante ? Dans quelle mesure une personne peut-elle en devenir une autre ? On le voit bien, dans ce cercle de questions, il s'agit de l'épineux problème de l'incarnation ou de la réincarnation en Afrique noire évoqué par certains chercheurs (36). Ce n'est pas le lieu d'en débattre ici. On peut tout de même faire quelques remarques à ce sujet.

Lorsqu'on dit que le nom actualise la personne quand même elle serait déjà morte, il faut user de beaucoup de prudence, car la première chose serait de savoir d'abord ce qu'est, pour un Négro-africain, la personne, ce que représente le concept de personne, s'il correspond à quelque chose. En Afrique noire du moins dans les ethnies dites bantu, il ne peut s'agir, à propos de la réincarnation, du phénomène de métempsychose dans le sens habituel de ce terme. Et on comprendrait très mal comment un même ancêtre, dont on donne le nom à plusieurs nouveau-nés, se réincarnerait réellement et surtout en même temps dans tous ces enfants. Sa personne, dans ce cas, devrait être multiple, ou tout au moins indéfiniment extensible. Quand il s'agit d'un homme vivant, le même problème se pose : se dépouillerait-elle de sa personne au profit du nouveau-né qui a reçu son nom ?

---

(36) Cf. "Réincarnation et vie mythique en Afrique Noire" (Colloque de Strasbourg, 1963); P.U.F. 1965.

La solution positiviste ne se laisse guère envisager ici. D'un être humain à un autre ou même du monde non-humain à une personne il ne s'agit pas d'un transfert de chose.

Dans l'ensemble des groupes bantu du Cameroun et probablement en Afrique noire en général, il n'existe pas de phénomène de "réincarnation" dans quelque sens que ce soit. Les problèmes que l'on évoque à ce sujet (36) nous semblent tenir d'une mise en parenthèse ou alors d'un oubli de la fonction humaine de la dénomination, tout au moins dans son organisation en ce monde culturel. Il est probable que certains phénomènes de culture apparaîtraient alors sous un autre jour si l'on tenait compte d'elle.

De fait, si l'on place le nom dans ce cadre, il se présente comme un instrument dont la fonction comporte deux niveaux, d'ailleurs intimement liés : d'un côté la singularisation qui distingue l'intéressé de tous les autres, le met à part; de l'autre, la relation, le rapport à. L'être ainsi capturé, l'homme en l'occurrence, devient un être humain. C'est pour cette raison que le nouveau-né ne commence son humanisation qu'avec la donation du nom.

En se limitant dans le cadre des considérations touchant uniquement l'homme, on peut dire qu'à travers sa "capture" dans le nom par le monde humain, il lui est alloué, en même temps qu'un visage humain qui lui est propre, comme un halo indéfini de relations actuelles et virtuelles. Ces relations qui ne vont se réaliser et se consolider que progressivement selon la logique propre du système dont elles font partie, commandent, elles, comme d'avance des attitudes et des comportements déterminés dans le milieu social. L'homme nommé devient symbole avec toutes les significations qui lui sont attachées.

---

(36) Cf. "Réincarnation et vie mythique en Afrique Noire" (Colloque de Strasbourg, 1963); P.U.F. 1965.

Aussi, lorsqu'un petit d'homme venu au monde reçoit un nom, celui de grand-père, d'un oncle, d'un ami, d'un héros, vivants ou morts, ou même celui d'un homme méprisable, il est naturel (si l'on peut parler ainsi) et même banal que cet organisme qu'est l'ensemble du milieu social, réagisse et "bouge" dans le sens du nom qui a été donné. Cette réaction ne doit pas être comprise au sens mécanique. Néanmoins, il s'agit bien de quelque chose qui comporte une certaine analogie avec le mouvement d'un organisme vivant. Grand-père, grand'mère etc... impliquent par leurs nom et personne, dans la société des attitudes et comportements déterminés, quel que soit l'individu qui porte leur nom.

Dès lors, du moment qu'il en porte le nom, c'est comme si le nouveau-né "incarnait" (37) en quelque sorte, celui dont il a reçu le nom. Qu'il s'agisse des morts ou des vivants, de plusieurs individus humains avec le nom du même ancêtre, cela ne pose aucun problème. Il ne semble donc pas utile de parler d'un problème de "réincarnation" ou d' "incarnation", encore moins de métempsychose en Afrique Noire (36). En tout cas, on peut l'affirmer avec certitude pour les Bantu camerounais. Il s'agit de relations humaines. Si grand-père est, dans le milieu social un être vénérable, personne ne se risquera à mépriser le nouveau-né à qui l'on a fait don de son nom. Si au contraire, dans le milieu social, grand-père est par définition méprisable, donc son nom aussi, personne ne se montrera respectueux envers celui qui aura reçu son nom. Une telle attitude apparaîtrait comme une anomalie, à moins qu'on ne la réinterprète dans un autre sens : de l'ironie, par exemple.

---

(36) Cf. "Réincarnation et vie mytique en Afrique Noire" (Colloque de Strasbourg, 1963); P.U.F. 1965.

(37) Il ne s'agit pas d'un retour de quiconque mais de la mise en marche, de l'ébranlement de l'organisme d'un monde humain.

Cette analyse est rigoureusement applicable aux noms tirés du monde infra-humain sans nécessiter pour autant le transfert ou l'incarnation d'un quelconque élément de ce monde là dans l'homme dont le nom est emprunté à ce milieu. Reprenons quelques exemples de noms d'origine infra-humaine déjà évoqués plus haut.

Bisay est le fils aîné de Hitòn. Son nom renvoie, dans le passé à une action de son père. Cette action résume comme en un seul moment toute une période de la vie du héros, antérieure à son mariage. Le *say* est le rite que Hitòn avait fait organiser pour recevoir de son clan la bénédiction dont il avait besoin pour se marier. A travers ce rite, dans son déroulement et son histoire, on a la possibilité de connaître l'ensemble des relations humaines dans le milieu social en général et celles de Hitòn en particulier. Telle est la réalité qu'évoque le nom Bisay (plur. de *say*).

Le nom du second fils du héros nous initie à la vie sociale telle qu'elle est vécue chez Hitòn. Celui-ci possède des haies à pièges pour attraper du gibier (*sap*). C'est grâce à ce *sap* que le héros a pu se donner de quoi organiser le *say* pour son mariage; c'est l'un de ses principaux moyens de subsistance. Mais par-delà la famille et la vie personnelle de Hitòn, nous savons déjà, du point de vue sociologique, à quel milieu il appartient. Il est paysan et vit du travail de la terre et du produit de la chasse (38). Or le nom de ce second fils de Hitòn est Sap.

Quant au troisième fils, il s'appelle Ngambi et par là même, introduit à un autre aspect du monde basa. Son nom désigne d'abord une espèce d'araignée-mygale couramment utilisée pour la divination; ensuite le

---

(38) Le poème lui-même développe davantage cet aspect de la vie sociale.

rite lui-même; et enfin l'art divinatoire en général. C'est un usage chez les Basa de consulter le *ngambi* avant d'entreprendre quelque chose d'important. Seul le résultat de cette consultation permet de prendre une décision. Et c'est ce que Hitòñ avait fait. Aujourd'hui, il est marié et ses enfants sont nombreux : vingt-sept, dit-on. L'un d'eux a nom Ngambi.

Un enfant vient au monde. Son nom est Kèlbè. Ce nom est composé de deux mots : *Kèl* (langue basa) veut dire, jour ou aussi claie; mais dans le cas présent il s'agit de jour. *Bè* veut dire mauvais, laid. Le nom du nouveau-né, littéralement, devra être traduit par : jour mauvais, au sens de jour triste, jour de malheur.

Tout d'abord ce nom indique que l'enfant en question est né en un jour de malheur. Mais il y a une signification plus profonde. On ne consentira pas à enregistrer passivement cette circonstance comme un fait irréparable, un destin. C'est une sorte de défi qui a été lancé à l'enfant et les siens; il lui appartient donc de le lever. Il devra lutter contre le mauvais sort, essayer de créer autour de lui la joie, la gaîté, le bonheur. C'est tout un programme de vie qui lui est tracé : il devra faire du jour mauvais un jour bon (*Kèllam*).

Nous avons cité plus haut un nom duala qui a à peu près le même sens; c'est *Mupenja*, (voir p. 25). L'enfant a devoir de relever le défi lancé à sa famille par les voisins méprisants. *Gwed* (= la guerre) doit être une stigmatisation, une condamnation permanente de la guerre. Un autre rôle attaché à son nom sera d'inspirer aux ennemis de la famille ou du clan tout aussi bien la peur que le respect. *Mbòndò* (= le lion) devra, par sa conduite, sa vie, exalter les vertus des siens impliquées dans le nom du félin.

Autant d'aspects de l'être humain, perceptibles dans le nom. C'est en dernière analyse, une description complète du monde basa et probablement, du monde bantu (du Cameroun) que conduit l'explicitation de la fonction-relation du nom.

De tout ce qui a été observé, décrit et analysé dans ce chapitre, il se dégage trois points fondamentaux relatifs à l'expérience du nom telle qu'elle est vécue chez les Basa et probablement chez les Bantu camerounais en général :

- L'homme accède à, ou mieux, entre dans le monde humain par la donation du nom; un brevet d'humanité en quelque sorte. Et c'est le nom qui en fait un être humain.

- Le nom singularise celui à qui il appartient en propre, en le distinguant de tous les autres (fonction de singularisation). Entre l'un et l'autre il y a un rapport d'identité : l'homme, en tant qu'être humain, est son nom; son nom c'est lui. Il n'y a pas d'une part le nom et de l'autre l'homme.

- Le nom enracine, d'une manière essentielle au monde humain, celui qui en est porteur. Il en est partie intégrante, par des relais complexes (fonction-relation); car le nom lui-même n'est rien sans le monde humain qui en dispose et tire de lui vitalité et pérennité (39).

---

(39) Donner un nom se dit en basa "ò jol". Ce verbe "ò" a ici un emploi qui ne se rencontre nulle part ailleurs. C'est normalement un verbe intransitif décrivant l'action des plantes qui poussent. Exemple : l'arachide a poussé (hiondè hi ṅò). Or avec le terme nom, "ò" devient transitif. Exemple : il a donné un nom à l'enfant (aṅò man jol).

CHAPITRE II

DU SENS HUMAIN DE LA CIRCONCISION (LIKWÈÈ)

L'objet du présent chapitre est d'essayer de saisir uniquement, si possible, la signification humaine de la circoncision chez les Bantu du Cameroun, et plus spécialement chez les Basa. On n'y trouvera pas les problèmes généraux posés par cette pratique : son origine, sa transmission et autres semblables.

C'est un projet qui ne va pas sans rencontrer de nombreuses difficultés. Les initiations comme beaucoup d'autres secteurs de la vie culturelle des peuples d'Afrique Noire, ont subi un choc au contact avec la civilisation occidentale. Il y en a qui ont disparu ou presque. D'autres, ne résistant qu'au prix d'une mutation profonde, disparaissent sous une forme pour réapparaître dans une autre. D'autres encore, dans cette lutte acharnée, laissant échapper un certain nombre d'aspects essentiels, ont perdu, en partie au moins, dans l'esprit des usagers, leur signification profonde. C'est ce qui rend les rites souvent difficiles à saisir pour l'étranger et même pour ceux des autochtones qui sont aliénés de leur culture ancestrale. La circoncision nous semble appartenir au dernier groupe des rites d'initiation.

Aussi, pour la décrire et la comprendre, il est nécessaire de la situer dans un cadre aussi large que possible qui permette de la saisir dans son contexte propre. C'est par cette approche qu'on va essayer de l'aborder.

I. LA PRATIQUE INITIATIQUE DE LA CIRCONCISION COMME PHÉNOMÈNE GÉNÉRAL.

En Afrique Noire en général et chez les Bantu, ceux du Cameroun en particulier, la circoncision se présente comme une pratique assez répandue. Les reportages des explorateurs, des missionnaires et des ethnologues en font état. Le processus de désagrégation des coutumes ancestrales déclenché par l'intrusion des civilisations étrangères, sans la faire disparaître, n'a pas pour autant épargné le rite de la circoncision. C'est pourquoi il est réduit aujourd'hui d'une manière générale à sa plus simple expression.

En tant que pratique initiatique, ce rite ne se présente pas partout de la même manière. Certains auteurs notent qu'il existe des régions où elle est, d'après eux, remplacée par d'autres pratiques, elles aussi, à caractère rituel : c'est le cas des scarifications chez les Bantu de l'Est (africain) (1). D'après J. MILLEY, on retrouve le même phénomène de substitution chez les Sahara qui, pense-t-on, remplaceraient aussi la circoncision par les scarifications (2). La question est de savoir s'il s'agit vraiment de rites de substitution ou simplement de pratiques rituelles dont le sens serait analogue à celui de la circoncision. Quoi qu'il en soit, un fait s'impose : c'est que même actuellement la pratique de la circoncision avec une intervention au niveau des organes génitaux est un usage, sinon une règle générale chez les Bantu du Cameroun et les Basa en particulier. On n'y rencontre guère les formes dites substitutives dont parlent ces auteurs.

---

(1) HOLAS, B. : "Les dieux d'Afrique Noire", Paris 1968, p. 134-150.
(2) Idem.

II. DEUX CATÉGORIES DE TÉMOIGNAGES SUR LA CIRCONCISION.

Il n'existe pas, à notre connaissance, d'ouvrage consacré spécialement à la circoncision, dans le cadre des populations bantu du Cameroun. Or, pour saisir le sens et la valeur anthropologiques de ce rite, il est nécessaire d'avoir sur ce sujet des renseignements précis. Aussi avons-nous été amené à utiliser deux catégories de témoignages : la première, la plus importante concerne les Bantu du Cameroun. Elle comporte 4 séries d'informations de sources différentes. Les deux premières nous ont été fournies par deux personnages importants du milieu, réputés être bien renseignés sur la question. Puis des témoignages d'ordre général cueillis sur le vif dans les conversations; enfin des éléments d'un rapport d'enquêtes réalisées parmi les mêmes populations, et relatives au même sujet que le nôtre. La seconde porte sur des groupes bantu autres que ceux du Cameroun, et qui,pratiquant ce même rite, ont certaines coutumes un peu semblables à celles des populations camerounaises, directement concernées.

Nous rapportons intégralement et dans le style où ils nous ont été livrés, d'abord deux témoignages oraux recueillis en pays basa, dans le département du Nyong et Kellé.

A) LA CIRCONCISION CHEZ LES BANTU DU SUD-CAMEROUN.

1) Premier informateur.

Voici le témoignage de NSOA THAM, notre premier informateur :
"J'ai su circoncire lorsque j'avais atteint l'âge de 27 ans. C'est mon père qui m'y a initié. Je l'ai accompagné (dans les tournées qu'il faisait pour circoncire) (3) pendant un an environ avant de commencer

---

(3) C'est nous qui ajoutons ce qui est entre parenthèses.

(à circoncire) moi aussi. Quand il m'apprenait le *Likwèè*, il cassait des petites branches de *Hikedi* et de *Nsoo* (arbustes sauvages) qu'il attachait ensemble en une petite gerbe.

Quand on veut circoncire un enfant, on mâche le *Ndon* (fruit d'une petite plante semblable aux oignons, et piquant comme le piment) qu'on crache d'une manière rituelle sur ce "bouquet". On frappe ce bouquet sur la tête de celui qui va être circoncis pour chasser de lui toute peur. Le candidat à la circoncision s'assied nu (penché en arrière). Le circonciseur se saisit de son membre viril dont il retrousse le prépuce. Il prend un peu de terre dans un mur et l'écrase bien entre ses doigts, en prenant soin d'en extraire tout ce qui pourrait blesser celui qui va être circoncis. Il recouvre le gland du patient d'une petite couche de cette poussière. Il laisse le prépuce revenir à sa place habituelle. Il le tire ensuite aussi loin que possible jusqu'à ce que le gland soit en dehors de lui. Il le mesure et avec son ongle pince cette peau à l'endroit qu'il doit couper. Et, d'un coup de couteau il sectionne le prépuce. Il reste parfois une petite peau à l'intérieur; celle-ci est saisie, tirée, fendue par le haut et, à son tour, dans le sens de haut en bas coupée et mise au même endroit que le prépuce.

Une fois cette phase de l'opération terminée, le circonciseur se fabrique une sorte de petit entonnoir avec une feuille (*Hikombi*) de *Hibang*, à la taille du membre viril du circoncis. Cela sert de bande. Ensuite il tisse une petite ficelle avec l'écorce de *Ndongi* ou de *Wada* (petits arbustes sauvages). Puis, avec l'huile de palme il enduit le bout du gland où débouche la voie urinaire pour empêcher le sang de s'y coaguler et de la boucher. On jette les peaux de *sambo* (poisson) ou de *Liseng* (arbre qui grandit assez haut : 4 à 7 mètres et ne pousse qu'à des

endroits qui ont été défrichés au moins une fois) au feu. C'est avec cela que le patient va réchauffer sa blessure pendant, parfois, trois jours durant. Ce n'est qu'après ces trois jours qu'on commence à lui administrer un pansement. Et on doit continuer à chauffer avec les mêmes peaux ou écorces d'arbre. Le *hikombi* est changé tous les deux jours... Lorsque la plaie se cicatrise, on enlève le *hikombi*. La cicatrice encore fraîche est constamment enduite de terre rouge prise de l'endroit où l'on fait le feu, écrasée et réduite en poussière très fine. Après 5 jours la plaie est complètement guérie.

Autrefois la circoncision elle-même se déroulait de la manière suivante : lorsqu'on a enfanté des enfants (mâles) et qu'on veut les faire circoncire, on organise une fête pour le jour de la circoncision. Ce jour arrivé, tout le pays se rassemble : et ceux de la belle-famille, et "vos filles" etc... Vous leur donnez beaucoup à manger et à boire. Quand ils ont fini de manger, le candidat à la circoncision monte sur le toit de la maison, s'assied et s'adresse à toute l'assistance en ces termes : "Mon père m'a enfanté, c'est pourquoi il me fait monter maintenant sur le toit de la circoncision (= *jòn a mbedes mè hananò nyol i Likwèè*)" (4). Il reste nu et on le circoncit. Il descend, toujours nu, porte son père et s'en va le déposer devant la porte de son *Kumba* (5). Et son père commence à *cola* (= dire au revoir, ou faire des adieux) les gens venus à la fête. Le nouveau circoncis reste dans le *ndab li kus* (*ndab mabam*) (6) (= faite en bois); il y demeure jusqu'à ce qu'il soit guéri.

---

(4) Ces paroles sont de l'informateur.

(5) C'est la case des hommes par opposition à celle des femmes (ndap).

(6) C'est la case de retraite (où l'on se retire).

Il ne doit pas être touché par quelqu'un qui vient d'avoir des relations sexuelles. On ferme l'entrée de la case où il se trouve avec des branches de palmier. Les étrangers ne doivent pas lui parler (7).

Ce que l'organisateur de la circoncision doit donner au circonciseur : 5 poulets, 1 calebasse de vin (de palme), 1 antilope boucanée (*nkwaha*), 1 corbeille de noix de kola. A son apprenti ou aide on remet : 1 poulet, du vin (de palme) et de la nourriture (8)."

2) Deuxième informateur.

Le deuxième témoin qui a voulu garder l'anonymat, dit ce qui suit :

"Il existe deux sortes de circoncisions : 1. *Likwèè li ngand*,
2. *Likwèè li ngòg*.

a) *Likwèè li ngand*.

Si une personnalité importante (= personnage haut placé dans la société et connu) veut faire circoncire un nombre considérable (avec femmes à la suite !) de ses fils et ceux de ses proches... (elle organise une fête) (9). Si quelqu'un a, par exemple, 5 fils et qu'un autre en a aussi 5 et qu'ils veulent organiser la fête de la circoncision, ils font venir d'autres candidats à la circoncision (*mbon i likwèè*) afin de relever le niveau de la fête, et ceci en faveur de celui chez qui elle doit avoir lieu.

---

(7) Vocabulaire : "Nkwèkwèa" = le circonciseur.
"Nkab mbumbi" = son apprenti; (m. à m. attrapeur de menus morceaux).
"Nkab dipad" = même signification; mais terme plus technique que le précédent.

(8) Ceci peut varier selon les personnes et les régions.

(9) C'est nous qui complétons.

La prochaine fois ce sera le tour de celui qui organise de fournir des candidats à celui qui en avait donnés auparavant et la fête sera organisée chez lui. Mais on ne donne jamais son propre fils, qui ne se fait circoncire que pendant la circoncision organisée par son père.

L'INVITATION A LA FETE DE LA CIRCONCISION.

Le chef de famille réunit tout le clan : c'est le *Say i likwèè* (10). Ses enfants proposent une date précise. Ensuite l'on commence la chasse pour préparer la fête. Au jour de la circoncision les invités sont reçus par le chef de famille comme à un jour de fête. Tous ceux qui ont des enfants à faire circoncire choisissent chacun un circonciseur après consultation du devin (*mud ngœmbi*), pour son fils. Et l'on se livre à la danse festive. Les danses sont les suivantes : *Hilɔs, Njœngi, Ndiṅ, Mœum, Njohog*. Et les femmes, en l'honneur de la circoncision poussent des cris de joie : *Hilɔ̀ hyɔ̀n hinlɔ̀ ee !* (bis)(11).

LA CIRCONCISION.

Le premier candidat est celui pour qui la fête est organisée. Quand on le circoncit tous les autres candidats gardent silence ainsi que tous ceux qui sont présents. Pour savoir si c'est un homme courageux on place quelqu'un en face de lui pour observer s'il y a chez lui des clignements d'yeux en signe de souffrance. S'il cligne des yeux, c'est qu'il n'a pas résisté à l'épreuve de la circoncision (*èè likwèè* = pleurer la circoncision).

---

(10) "Say i likwèè" : réunion pendant laquelle la bénédiction est donnée à une personne qu'on circoncit ou proférée sur ce que l'on entreprend pendant le rite.

(11) Voici ton jour ou bien ton jour est arrivé (où tu dois être circoncis).

On fabrique une gerbe (*Litug*) avec de petites herbes dures telles que les *binjenjeń*. On la lui frappe avec force sur la tête, *vimm* ! Si c'est un homme courageux il arrache cette gerbe au circonciseur et frappe ce dernier à son tour, puis se rassied et attend. Si, par exemple, il glisse et tombe, c'est qu'il a peur. Quand on a tiré le prépuce, on marque sa limite avec l'ongle pendant que le patient regarde toujours celui qu'on a placé devant lui. Lorsque le circonciseur a tranché le prépuce il exhorte le patient en ces termes : *ngomb ! ngomb (ban ñèm)* (12): le patient se lève doucement.

On lui cherche les *mbumbi* qu'on enlève, s'il y en a. Si c'est un homme courageux il fait un saut puis se met à danser en passant devant chaque groupe de l'assistance (afin de recevoir des cadeaux). Ensuite seulement il revient se faire bander la plaie avec le *hikombi* (feuille de *hibang* = arbuste), mais on enduit cette plaie auparavant avec de l'huile de palme. On lui attache une ficelle d'écorce de bananier autour des reins, destinée à retenir le pénis un peu soulevé et éloigné du reste du bas-ventre, afin d'éviter tout contact avec les cuisses. Cela irriterait la plaie et ferait mal.

LES SOINS.

On prend les peaux de *sambo* (sorte de poisson d'eau douce) qu'on mélange avec les écorces de *lisèŋg* (arbre). On attache le tout. Le *sambo* est très brûlant. Le *lisèŋg* est un *soya* (antiseptique), (pour les relations sexuelles). Ce sont toutes ces peaux et écorces que l'on met au feu pour

---

(12) Ngomb : c'est un animal semblable à un gros lézard; il ne crie jamais même si on lui arrache la peau encore vivant. L'expression "ngomb ! ngomb ! signifie que le patient doit faire comme le "ngomb" pour montrer son courage.

réchauffer la plaie afin de faire fondre le sang et la graisse. Lorsque le patient lave la plaie le matin, il met de l'huile au bout de la voie urinaire. C'est ainsi qu'il fait chaque fois qu'on panse la plaie.

b) *Likwèè li Ngòg*.

On procède comme précédemment sauf qu'on ne monte pas sur le toit. (On circoncit aussi sur le toit, mais il y a des aides parce que les enfants sont parfois difficiles à tenir sur le toit)."

3) Renseignements généraux concernant la circoncision.

a) Les danses (*malǒg* en basa).

Njangi est une danse très appréciée des gens. On organisait toujours des danses à l'occasion de chaque circoncision. Ainsi, trois mois à l'avance, parfois moins, on faisait des défilés de danses avec les femmes qui devaient enduire d'ocre les candidats à la circoncision. Et elles "lançaient" des cris de joie (*didela*, terme basa).

b) Cas de répétition de l'opération.

Il arrive parfois que le prépuce n'ait pas été bien coupé en totalité, alors il retombe sur le gland. La circoncision doit être répétée. Mais c'est un cas plutôt rare. On dit alors que la circoncision s'est écroulée (*likwèè li nkuuba*),expression rappelant une maison qui s'écroule et dont les murs tombent à l'intérieur. Mais s'il ne reste que quelques *mbumbi* (13) on ne recommence pas l'opération.

---

(13) Bouts mal coupés.

c) Cas étonnants.

Il existe des hommes qui sont nés circoncis : ainsi NGIJOI NYOBE Simon, MANGEN ma NJOK II, un *Ndog Béa* (= un clan).

d) *Nkab likwèè* : c'est l'apprenti circonciseur. Il est constamment aux côtés de son initiateur. Parfois il circoncit en présence de son maître ou bien il tient les *mbumbi* que le circonciseur tranche. D'où le nom *nkab likwèè*.

e) *Ngand*.

On écrase de la terre ocre (*hyòl*). Avant de se faire circoncire, le candidat se fait enduire de ce *hyòl* par les femmes, des molets jusqu'au visage. Elles font un *koda* (à partir des écorces d'arbre) (14). Il doit être mou comme une toile. C'est habillé de ce *koda* qu'on se faisait enduire de *hyòl*. Mais quand un homme riche s'en allait en voyage il achetait un pagne à son fils (15).

Pour aller rendre visite à quelqu'un, l'homme qui a, dans la société, estime et considération, prenait avec soi, habituellement ce qui suit : 1 vase d'huile, 1 ou 3 fusils, des lances.

f) La nourriture.

A l'occasion d'une circoncision avec un grand nombre de candidats (*Likwèè li mbon*), celui qui organise la fête donnait ce qui suit : 1 *kèmbèè* (mouton, chèvre...),1 sac de sel, des lances, 1 *njongo* (sorte de ragoût, spécialité locale) apprêté avec une antilope boucanée, des poulets sans

---

(14) Cette écorce, "koda", bien écrasée, servait à s'habiller.

(15) Il ne s'agit pas d'un voyage touristique, mais d'une visite à un ami, à une connaissance etc...

nombre; on en donnait aux candidats qui surmontaient sans faillir l'épreuve de la circoncision, pour les féliciter de leur courage. Cette manière de féliciter avec des cadeaux s'appelle *bòm*, et dans notre cas c'est *bibòm bi mbon* (plur.). L'organisateur de la circoncision en donne une partie au circonciseur et à son apprenti.

g) *Mbon*.

Les candidats à la circoncision, comme les nouveaux circoncis, ont un cuisinier à part. Ils ne mangent pas n'importe quoi et ont quelques interdits : ils ne mangent pas de *njib* (espèce d'antilope noire), les *maoǹ* (sorte de limace habitant dans l'eau), les animaux gras.

h) L'incirconcis.

Aussi longtemps qu'on n'est pas encore circoncis, on n'est pas encore un *Mud* (un homme) au sens réel du terme. Un tel homme est appelé *nsudè* (16). On pouvait se marier, mais la femme était encore *i si mahihla* (17). Dans ce cas le père d'un tel garçon va consulter la mygale divinatrice (*ngæmbi*). Lorsque le moment de circoncire son fils arrive, il va "jurer" (prendre à témoin le cactus-fétiche) sur le cactus-fétiche. Il procède de la manière suivante : il fait un feu (fait de touffes d'herbes : "mâchoire d'éléphant", *minsoo, hikedi*, les feuilles d'ananas ayant plusieurs nœuds). On taille de petites planches d'environ 10 centimètres de long; puis on les casse en petits morceaux qu'on pose sur le sol.

---

(16) "Nsudè" : mot basa qui provient probablement du verbe "sudè" = serrer solidement (corde), tomber (en parlant de la nuit) mais ce second sens est figuré.

(17) Expression qui signifie sous réserve, i.e. l'usage des relations sexuelles n'est pas encore permis officiellement, en principe.

Et l'on y met des braises allumées. Quand le feu est allumé on pose la touffe d'herbes dessus. Dès que cette touffe d'herbes a brûlé tout autour, on la défait au milieu où se trouvent les feuilles d'ananas. On puise l'eau fraîche. Les candidats à la circoncision viennent présenter leurs mains sur ce feu; on leur lave les mains, les avant-bras, le visage, les jambes à partir des genoux en leur versant de l'eau avec la coque du fruit de *Lom* (arbre). Ceci les protège contre tout danger jusqu'au moment de la circoncision.

On leur lave le visage : contre le *seg mis* (terme basa = regarder fixement pour faire du mal).

On leur lave les mains : afin qu'il ne leur arrive aucun mal par contact direct, avec la main.

On leur lave les pieds : cela leur éviterait tout mal provenant de l'enjambement de tout objet dangereux.

L'incirconcis ne siège pas dans les grandes assemblées. Il ne peut jamais être initié au *Mbòg*, encore moins devenir *Mbòmbòg*, (l'initiation concernée ici est celle par laquelle doivent passer tous ceux qui deviennent les *Bambòmbòg*)(18).

L'incirconcis ne peut pas trancher de palabre, c'est-à-dire qu'il ne peut pas devenir juge.

---

(18) C'est un peu les "patriarches" de l'ethnie, piliers des groupes dont ils sont les responsables suprêmes.

4) Eléments d'une enquête.

L'impression générale qui se dégage des témoignages que l'on vient de voir est que l'attention des informateurs est fortement orientée vers les aspects festifs du rite. On serait tenté de penser que les Basa, et peut-être les Bantu du Cameroun en sont venus à ignorer ou presque la circoncision comme institution rituelle et initiatique.

Or une enquête sur le même sujet, et réalisée par M. NGOLLE sur les mêmes groupes ethniques,apporte un certain nombre de renseignements complémentaires. En voici quelques éléments.

L'étude comporte deux parties (19) : la première présente la circoncision tendant à devenir une pratique dont le sens commencerait à échapper aux usagers de manière progressive. Ce rite perdrait ainsi, selon l'auteur, de sa réalité rituelle. La seconde partie essaye de restituer la circoncision à son contexte rituel et initiatique.

L'âge requis, pour un candidat à la circoncision, varie souvent d'un milieu à un autre. "... Les anciens Ewondo attendaient que l'enfant devînt un véritable jeune homme pour le circoncire". "... Rien ne s'oppose à ce que les âges soient extrapolés dans un sens comme dans l'autre, quand on sait que certaines tribus d'Afrique peuvent la (circoncision) reculer jusqu'à vingt-cinq ans". Ensuite l'auteur estime, selon les renseignements recueillis, que l'âge moyen exigé, de 16 à 17 ans environ, jouit d'une certaine "conscience" capable de recevoir des préceptes, des enseignements et recommandations accompagnant un rite.

---

(19) Le texte de cette étude n'a malheureusement pas été publié.

Concernant la préparation à la circoncision, l'auteur fait remarquer que "la circoncision ne se présente jamais au Cameroun (20) comme une épreuve simplement individuelle. Elle revêt un caractère communautaire...". Il se félicite du rapport de Y. NICOL sur les *Bakoko* : "Nous sommes heureux, écrit-il, de retrouver sous la plume d'Yves NICOL, presque le même style d'initiation; laissons-lui la parole : "Durant toute la période qui précède la cérémonie, les aspirants à la circoncision sont isolés en brousse, loin du village, sous la surveillance d'un féticheur qui les initie aux croyances et aux pratiques rituelles et leur enseigne les légendes de la tribu. L'éducation qu'ils n'ont pas reçue de leur famille leur est alors donnée, en même temps que leur endurance au mal et leurs volontés sont mises à l'épreuve par toute une série de sévices, de tortures même qu'ils doivent supporter sans se plaindre" (21).

J. MILLEY, l'auteur de la "Vie sous les tropiques", cité par le conférencier, revient souvent dans les citations. Et cet auteur fait état "des retraites au cours desquelles les enfants reçoivent, sous la direction des notables, du féticheur ou d'autres personnalités attitrées du village, une instruction religieuse comportant l'histoire de la tribu, ses origines, les légendes qui s'y rattachent, la signification des masques et des symboles, les interdits, les secrets de la chasse et de la pêche etc. " (22).

---

(20) Il s'agit des populations qui ont été l'objet de l'enquête de l'auteur, à savoir surtout les Basa, Duala, Ewondo et aussi certains clans Bamileke et du Nord-Cameroun.

(21) NICOL, Y., : "La tribu des Bakoko", p. 104 et suivantes (cité par NGOLLE, M.).

(22) MILLEY, J. : "La vie sous les tropiques", p. 256, cité par NGOLLE.

Le rapport sur le circonciseur, la circoncision elle-même (intervention chirurgicale), les soins à donner aux patients, les interdits, la guérison et les réjouissances après cette période initiatique, n'apporte aucun élément essentiellement nouveau ni original. Pour conclure, l'auteur souligne la valeur anthropologique et initiatique de la circoncision en répondant à la question de savoir si celle-ci constitue véritablement une initiation : "Il nous semble que oui, écrit-il, sinon les épreuves de retraite, les exercices d'endurance, la vie communautaire, le souci persistant de déceler les symptômes de courage ou de lâcheté chez les jeunes circoncis, l'accueil fait à eux par la société après leur maladie, la conscience qu'ils doivent prendre de leur rang et de leurs responsabilités, tout cela n'aurait pas d'importance si la circoncision n'était pas vue comme un moyen de former des hommes, comme un sacrement donnant droit à une vie nouvelle... Etre circoncis ce n'est pas seulement se faire enlever le prépuce, c'est aussi faire un grand pas dans la vie; c'est recevoir mission de la communiquer, de perpétuer la tribu; c'est, en un mot, devenir homme...".

B) LA CIRCONCISION CHEZ LES THONGA, ETHNIE BANTU d'AFRIQUE DU SUD : TEMOIGNAGE D'UN ETHNOLOGUE.

Le rapport de H.A. JUNOD sur la circoncision chez les Bantu d'Afrique du Sud nous a paru éclairant pour ses renseignements sur le sujet. Dans son livre "Mœurs et coutumes des Bantu" (23), l'auteur distingue trois séries de rites dans l'école de la circoncision : les rites de séparation, les rites de marge et les rites d'agrégation.

---

(23) L'ouvrage est en deux volumes dont le premier donne l'essentiel sur la circoncision en ces régions.

Tout cet ensemble comporte beaucoup d'analogies comme on le verra, avec la pratique des Bantu du Sud-Cameroun.

RITES DE SEPARATION.

D'après l'auteur, l'âge de la circoncision varie de 10 à 20 ans et même plus, ainsi que le moment choisi. Le lieu de rassemblement est chez le chef qui s'occupe de l'école, préparée par le conseil des principaux représentants de la tribu. Une loge est construite en dehors du village; et le matin, dès l'apparition de l'étoile du matin (Vénus), la bande des incirconcis se rend à la loge (se retirant ainsi du monde habité, dans "le désert") (24). On fait un feu sur la route avec du bois fortement arômatisé. Une fois qu'ils ont senti l'odeur de la fumée, les incirconcis doivent sauter par-dessus. C'est le rite *tloula ritsa*, qui veut dire sauter par-dessus le tison ardent. A une certaine distance de la loge, ils entendent un chant accompagné de tambour et de sonnerie de cors de chasse faits avec des cornes d'antilopes : ce sont des bergers qui chantent. On les fait s'arrêter; puis ils doivent venir huit par huit. Ils traversent, par le milieu, deux rangées de chanteurs qui leur appliquent une abondante bastonnade. Au bout de la rangée ils sont saisis par des hommes vigoureux qui les déshabillent, leur coupent les cheveux et les font asseoir sur des pierres non éloignées les unes des autres et se trouvent à la place dite "place du crocodile". En face d'eux huit hommes assis aussi sur des pierres, la tête recouverte d'une crinière de lion : les circonciseurs sont appelés hommes-lions.

---

(24) Les termes sont de l'auteur,

Dès que l'enfant s'est assis, il reçoit un coup violent. Le temps de tourner la tête pour voir qui le frappe (ce sont les bergers !), le circonciseur lui a déjà tranché le prépuce en un ou deux mouvements. Le pansement est fait immédiatement. On tresse une sorte de courroie conique tranchée à sa partie supérieure. Des herbes spéciales sont appliquées sur la plaie; la courroie dans laquelle on glisse la verge, est attachée aux hanches par une ficelle. Parfois on se contentait de faire boire une décoction aux nouveaux circoncis aux fins d'arrêter l'hémorragie. On les reconduit ensuite dans la loge.

RITES DE MARGE.

Le temps qui suit sert à l'accomplissement des rites de marge. Les nouveaux circoncis sont tenus à l'écart de la société pendant un temps qui varie de un à trois mois. La période des rites de marge est répartie entre deux sortes d'activités : intellectuelle et physique. On donne aux nouveaux circoncis un long enseignement sur la vie adulte; le langage en est très ésotérique avec des expressions très archaïques ou même étrangères; ceci, pense l'auteur, pour probablement augmenter l'atmosphère de mystère. Mais ces expressions une fois apprises par cœur leur sont ensuite minutieusement expliquées. Ils sont également soumis à des épreuves physiques de toutes sortes, parfois trop douloureuses : ainsi la bastonnade, le froid, la soif (ils n'ont pas le droit de boire pendant tout le temps que dure l'initiation !), la mauvaise nourriture, les punitions corporelles sont sans nombre et à toute occasion. En cas d'infraction grave il peut arriver qu'on inflige la peine de mort, dit JUNOD : les coupables sont pendus et brûlés le dernier jour de l'école avec tout le contenu de la loge. Ils n'ont pas été capables de faire face à la vie. C'est aussi un temps où l'on apprend à chasser.

Les relations sexuelles sont strictement interdites à tous, mais la liberté de langage est de règle.

RITES D'AGREGATION.

Ils sont assez nombreux. Nous en avons relevé quatre qui nous ont semblé les plus significatifs :

Le *moulagarou* : c'est l'entretien avec le *moulagarou*, grande perche au bout de laquelle un homme est caché dans une masse blanche. Couchés par terre, la tête tournée vers la perche, les nouveaux circoncis doivent saluer : "bonjour grand-père". L'homme caché répond : "je vous salue, mes petits enfants". Ils restent ainsi longtemps à converser avec grand-père. Ce rite se répète chaque matin. Grand-père est le symbole de l'ancêtre à travers lequel on est agrégé à la vie de la tribu.

La danse des *Mayiwayiwane* : c'est le vrai rite d'agrégation. Les circoncis dansent en faisant des sauts devant des femmes convoquées à cet effet. Les *mayiwayiwane* sont de grands masques faits de feuilles de palmiers tressées, couvrant toute la partie supérieure du corps. C'est comme une armure avec une tête en forme de bec. Mais personne ne doit tomber; ce serait signe de malheur; personne ne doit se dévoiler. Parfois un petit enfant innocent est choisi et les circoncis l'embrassent et lui sourient à cause de son innocence, pense JUNOD. Ce que les femmes ne peuvent voir, l'enfant peut le contempler. On a dansé toute la nuit.

Parmi les rites du dernier jour, il y a celui du bain à la rivière, ou dans l'étang. (Il est à remarquer que les prépuces coupés avaient été ramassés, brûlés et réduits en cendre dont on enduit la perche du *moulagarou*.) Avant de quitter la place où ils ont été circoncis et initiés, les circoncis, entourés de bergers et d'hommes de camps, courent vers un étang (ou une rivière) sans regarder en arrière de peur de perdre

définitivement la vue. Ils descendent dans l'eau en criant : "Je suis un homme". Il se coupent leurs cheveux, s'enduisent d'ocre et mettent des habits neufs. L'organisateur de la circoncision leur dit : "Vous n'êtes plus des *shoubourou* ! Essayez maintenant de vous comporter comme des hommes. Il serait indigne de vous de voler, comme vous le faisiez auparavant, des patates dans les champs. Le *ngoma* est maintenant terminé et il est tabou de prononcer les formules et de chanter les chants du *soungi*. N'en révélez aucun mot à qui que ce soit. Si l'un de vous le fait, il sera étranglé".

LA PROCESSION DU CAMELEON.

C'est, après la clôture du *soungi* (= école de la circoncision), l'entrée solennelle des circoncis dans la capitale du chef. Ils marchent, courbés vers le sol, sur des nattes préalablement étendues et recouvertes d'ocre. Ils doivent imiter la marche du caméléon, le sage, le prudent. Une fois arrivés dans la cour, ils s'assoient la tête toujours baissée; sœurs et mères doivent venir reconnaître les leurs, et leur offrir des cadeaux et chanter leurs louanges. Aussi longtemps qu'il y a encore de l'ocre sur les initiés, la danse du caméléon continue dans les villages des principaux chefs de la tribu. Puis chacun rejoint définitivement son village.

III. DU SENS DE LA CIRCONCISION.

Certainement chez les Basa et probablement chez tous les Bantu du Sud-Cameroun, la circoncision est un rite d'initiation. La première catégorie de témoignages présentée plus haut, l'a montré certes dans un éclairage plus ou moins indirect. Néanmoins on peut apporter au dossier touchant à ce problème un dernier élément dont l'importance à nos yeux est décisive.

La circoncision, bien située ainsi dans le cadre particulier qui nous intéresse ici, peut livrer plus correctement et de manière certaine, le sens de son message humain.

A) LE CADRE INITIATIQUE DE LA CIRCONCISION.

Selon Théodore TSALA (25) dont personne ne conteste les renseignements sur le *So* chez les Ewondo (26), la circoncision fait partie intégrante de cet ensemble initiatique *So* . Celui-ci est analogue à ce que JUNOD, chez les Thonga d'Afrique du Sud, appelle l'école de la circoncision. Rite d'initiation et de passage à la maturité, toujours selon TSALA, le *So* comportait cinq ou six moments principaux :

La purification : elle était faite au village et se présentait sous forme d'une confession publique de tous sous la direction d'un officiant.

La séparation : les candidats étaient retirés loin du village, au milieu de la forêt.

Les tatouages sacrés : les candidats recevaient des tatouages faits dans leur propre chair, lesquels tatouages marquaient leur agrégation définitive à la société.

---

(25) Un chercheur dont les travaux sur son propre milieu d'origine et de vie, les Beti, sont bien connus.

(26) Groupe ethnique Beti.

Des épreuves diverses (27) dont la circoncision qui clôturait en quelque sorte le cycle initiatique. Enfin l'acquisition d'une vie nouvelle (28).

Or chez les Basa, tout au moins dans certaines régions, les Likol (Ndok) Bacek, par exemple), le *So* a également existé sous la forme décrite par TSALA. On peut penser que la séparation de la circoncision du *So* (29) est intervenue seulement au cours du temps. Et quoi qu'il en soit, même là où les témoignages sur la circoncision ne mentionnent pas l'existence même lointaine du *So* , la circoncision, elle, apparaît toujours dans un ensemble initiatique dont beaucoup d'éléments sont analogues d'un contexte (toute la phase des épreuves, par exemple) à un autre. Et tous ces contextes, initiatiques par leur organisation, parlent tous de passage à la maturité, de l'acquisition d'une vie nouvelle, celle d'homme mûr. Les épreuves que l'on endure, les enseignements que l'on reçoit, jusqu'aux risques, parfois mortels, auxquels les candidats à la circoncision sont exposés, visent à faire d'un enfant, un homme désormais membre à part entière de la société.

Tout ce qui précède peut être résumé de la manière suivante : la circoncision, dans les différents contextes historiques et culturels étudiés, comporte deux aspects fondamentaux inséparables. D'une part, un ensemble d'initiations permettant à l'individu de connaître la vie globale de la société et d'acquérir, en principe, un savoir-faire et un savoir de

---

(27) Analogues à celles dont parle JUNOD, à propos de l'école de la circoncision chez les Thonga.

(28) TSALA, Th. : "Dictionnaire Ewondo-Français"; im. Emm. VITTE, Lyon (cité par HEBGA, M. dans sa thèse : "Concept de métamorphoses d'hommes en animaux chez les Basa-Duala-Ewondo").
Cf. aussi ATANGANA, Ch. : A Ken So (rite So) chez les Yaoundé-Bene cité par le même auteur.

(29) On ne pouvait jamais être adepte du So sans être circoncis; tandisque tous les circoncis ne font pas forcément partie des adeptes du So.

sagesse nécessaires pour entrer dans un mode d'existence d'homme (30). D'autre part une intervention chirurgicale qui consiste dans l'ablation du prépuce. Dans la tradition, cette intervention n'a jamais été ni négligée ni remplacée par quelque autre pratique, par exemple le sectionnement d'un doigt, d'un orteil ou d'une autre partie du corps. L'usage des scarifications n'existe pas non plus (31). Cette intervention sur le pénis est toujours située à la fin des initiations; elle en constitue en quelque sorte et dans un certain sens le sommet et le couronnement. Cet ordre varie chez les Thonga de JUNOD. Cela ne devrait pas surprendre.

L'organisation interne de l'ensemble initiatique de la circoncision est très variée même à l'intérieur d'une même ethnie bantu du Cameroun. Cela est dû probablement aux besoins et à la manière de vivre de chaque population. L'essentiel est que l'ensemble des initiations puisse transmettre aux candidats tout le bagage nécessaire pour leur vie nouvelle.

Il importe de ne pas passer sous silence une réduction préoccupante du champ initiatique dont la circoncision est victime. L'intervention chirurgicale et les festivités ont tendance à occuper toute la place. Le problème mérite d'être abordé en profondeur dans un cadre de recherche approprié. Qu'il nous suffise donc de l'avoir souligné. Néanmoins, on peut estimer sans crainte d'erreur, que d'une manière générale la réduction du champ initiatique de la circoncision est liée au fait, plus général, de la régression de la pédagogie rituelle de la société traditionnelle qui est, elle aussi, en train de se transformer.

---

(30) On se rappelle la remarque d'Yves NICOL, citée par NGOLLE, voir p. 58.

(31) On la trouve chez les Sara, ou mieux chez les Bantu de l'Est qui ne pratiquent pas l'ablation du prépuce.

Un des aspects du problème actuel serait de voir comment articuler à un système d'initiations nouveau, un rite traditionnel qui, d'une part cède sous la poussée des cultures étrangères envahissantes, mais d'autre part et sous un autre rapport résiste avec opiniâtreté à l'envahisseur. Puisque la circoncision reste en vigueur partout mais mutilée d'une partie de son environnement initiatique, comment lui conserver son sens ou lui découvrir un sens nouveau dans le contexte actuel ? C'est en somme le problème plus général,en Afrique,de la confrontation entre la tradition et la modernité. Une réponse péremptoire ne peut être donnée dans ce cadre limité. Par contre, ce qui est certain, c'est que dans la société actuelle encore, les deux catégories : incirconcis-circoncis perdurent.

B) ANTHROPOLOGIE DE LA CIRCONCISION.

a) Le circoncis et l'incirconcis (32).

Nsudè est le terme utilisé par les Basa pour désigner, en propre, le membre viril dans son état antérieur à celui dans lequel il se trouve après la circoncision. Il s'oppose à *Ngwèèg*, terme qui s'applique au pénis dépouillé du prépuce. *Kwè nsudè* signifie (mot à mot) circoncire l'incirconcis (en parlant du membre viril).

Le substantif *nsudè* provient du verbe *sudè* qui désigne l'action de serrer (en parlant d'une corde, du poing et de tout autre chose qui peut envelopper en serrant). On peut dire d'un mouchoir de tête qu'il serre la tête

---

(32) Cet ordre est volontairement valorisant; dans la société, en effet, hier comme aujourd'hui, le circoncis et l'incirconcis s'opposent comme le haut et le bas, la droite et la gauche, le jour et la nuit.

(yaŋsi i nsudè ŋò),d'une corde, qu'elle serre le paquet *(nkoo u nsudè jòmb* etc...) , de la nuit, qu'elle tombe *(u unsudè)* (33).

Il apparaît que la désignation *nsudè*, appliquée au pénis, évoque l'idée que le prépuce recouvre, ou enveloppe le membre viril en le tenant serré (au niveau du gland). C'est surtout l'idée de tenir couvert, caché, qui est soulignée ici puisqu'il s'agit d'un objet ayant une surface enveloppante,destinée à couvrir, à protéger en cachant.

Or c'est par ce même terme, *nsudè* (substantif) que les Basa identifient l'incirconcis. Il est incirconcis se dit : *a ye nsudè*, par opposition à *aye ngwèèg* ou *nkwèbaga* = il est circoncis (34). Le copulatif "est" *(ye)* au lieu de "a" *(gwe)* marque probablement que l'incirconcision caractérise l'incirconcis d'une manière toute particulière dans la société. L'incirconcis n'a pas un pénis non encore dépouillé du prépuce; il est ce pénis même. Du coup celui-ci devient un symbole et avec lui tout l'homme.

Comme on l'a vu plus haut, dans la société, l'incirconcis quel que soit son "âge", ploie sous une foule d'interdits qu'on ne saurait énumérer en totalité, tellement la liste en est longue : n'étant encore qu'un enfant, l'incirconcis ne peut ni siéger dans les assemblées solennelles de la société, ni prendre la parole en public. Il ne peut assumer aucune charge essentielle, vitale dans la société. Si dans certains cas, très rares,on peut tolérer qu'il vive avec une femme, officiellement il n'a le droit ni d'avoir des relations intimes avec cette femme (35) ni de procréer. Les enfants de l'incirconcision, quel malheur !

---

(33) Emploi métaphorique.

(34) Kwèè et ses dérivés s'appliquent exclusivement dans le domaine de la circoncision.

(35) Celle-ci se sentirait d'ailleurs deshonorée en "se mélangeant de lit" (poona naŋ) avec un incirconcis, une autre femme, car l'incirconcis n'est qu'une femme, un enfant, dit-on.

Les interdits alimentaires ne sont pas de reste. Les choses interdites sont, généralement, celles qui sont réservées aux adultes. Le régime de vie de l'incirconcis est de tutelle. Il est dans un certain sens assimilé à celui d'un "serviteur" ou d'un esclave (*nkòl* en basa). Ceci provient aussi du fait qu'il n'est pas marié (le basa utilise le même terme *nkòl*) et qu'il doit vivre sous l'autorité de quelqu'un d'autre et être à son service.

L'incirconcis est, en somme, écarté d'un *mbòg* déterminé, celui des adultes, qui est le *mbòg* par excellence. C'est cet état qui est symbolisé par l'incirconcis. On n'extrapole peut-être pas en faisant un rapprochement entre le phallus et le *mbòg* sous un certain rapport. Cela explique, tout au moins en partie, le parallèle entre l'identification de l'homme par le pênis et son statut dans le monde humain qui est le sien.

Le circoncis, au contraire, siège dans les assemblées, participe aux grandes décisions de la tribu : il peut et doit (normalement) se marier et perpétuer la race. Il est apte à assumer toutes les charges dans le groupe. Relevé de tous les interdits qui frappent les incirconcis, il n'est plus sous la tutelle des adultes, puisque lui-même en est un.

Le passage à ce nouveau régime est marqué par la circoncision. Le terme utilisé pour désigner la circoncision, *likwèè* et le verbe *kwèè* ont une parenté avec *kèg*, qui veut dire blessé et *kwei*, blessure (36). Cela signifie que, pour passer du monde des enfants (incirconcis) à celui des

---

(36) Lorsque par pudeur, elle ne veut pas dire crûment qu'on a circoncis son fils, la maman se servira de la tournure : "ba mbabal man wèm Untel" = on a blessé mon fils Untel.

adultes (circoncis), on doit être marqué (blessé) dans sa propre chair de façon irréversible, puisque le retour à l'état antérieur n'est plus possible. Pour ce faire, les Bantu du Sud-Cameroun et les Basa en particulier, ont élu le membre viril.

b) L'homme et la circoncision.

Semé en terre humaine par l'acte de la donation du nom, l'être humain pousse (*ò*) (37) dans son nom et s'épanouit lentement au soleil de l'expérience vitale de son groupe humain. Pendant toute cette période qui précède la circoncision, il entretient avec son milieu un genre de rapports qu'on pourrait, avec prudence et fortes nuances, qualifier de rapports d'extériorité. Des années durant, il va sillonner dans tous les sens les couloirs du *Mbòg*, coucher dans le vestibule où il doit attendre l'heure de son introduction au cœur des sanctuaires du monde humain qui va être définitivement le sien. Il est un enfant, un incirconcis, vivant à l'ombre du *mbòg : nsudè*.

Les initiateurs qui savent parfaitement que la vie dans le *mbòg* n'est justement pas un jeu d'enfant, donc pas à la portée de n'importe quel individu, ont conçu un ensemble initiatique qui conduise dans cette vie. Il faut passer par ce chemin pour sortir de l'ombre de l'enfance et parvenir dans la chaude lumière de la maturité au cœur du monde humain. Les rapports les plus divers, descriptifs et explicatifs, relevant malheureusement souvent de l'interprétation, ont livré à la connaissance humaine le labyrinthe d'un certain nombre d'initiations africaines.

---

(37) Ce terme basa ò, on l'a déjà rencontré (voir chap. précédent p. 43) ne s'emploie que pour le règne végétal et pour le nom.

Mais l'acte de la circoncision n'y apparaît pas toujours clairement dans toute sa valeur de fonction symbolique.

De même que la société capture le non-humain en lui donnant un nom, lequel en fait un être humain, ainsi la même société, pour opérer (symboliquement) la mutation de l'enfant en homme mûr, se sert de la circoncision. C'est le passage du vestibule à l'intérieur du *mbòg*.

A travers l'initiation couronnée par la circoncision, l'homme comme tous les autres initiés, est désormais introduit dans le monde qui sera le sien. Devenu Géniteur, il devra déployer l'exubérance de la génération; Père, il lui faudra exhalter par sa vie la noblesse de la paternité; et Créateur, Transmetteur, continuateur de toute la Vie de sa race, il est désormais le Relais de l'ensemble du monde humain (le *Mbòg*) qui le constitue homme. Grâce à lui, le Monde-bantu en général, l'Etre-basa en particulier continue, survit. C'est pourquoi l'initié sera marqué dans sa propre chair et de manière définitive par l'ablation du prépuce (38) qui n'est pas mutilation mais élévation éminente à un sens de la vie. Il est marqué du sceau de la maturité.

Avec l'acte de la circoncision, l'intégration de l'homme à son groupe humain est complète, ou mieux : l'identification de l'individu à son *mbòg* devient radicale et son humanisation, par conséquent, atteint la plénitude. Le circoncis est un homme au sens plénier du terme. On a vu plus haut quel est le statut du circoncis et celui de l'incirconcis. Leur contraste, leur opposition presque, laissait déjà apparaître, dans la conception bantu-basa de l'homme, le sens humain de la circoncision.

---

(38) On peut penser raisonnablement que dans d'autres régions d'Afrique noire, chez les Bantu de l'Est ou les Sara, ce sont les scarifications ou autres marques qui fonctionnent symboliquement comme la circoncision chez les Basa et les autres Bantu du Cameroun.

CHAPITRE III

RESTAURATION DE L'HUMANITÉ DE L'HOMME

LE "LIKAA"

Pour les Bantu du Sud-Cameroun, les Basa en particulier, le devenir humain est un phénomène original. Il apparaît comme un processus continu, d'une haute complexité : il est marqué par certains moments privilégiés qu'on appelle les Temps-forts de la vie. Tels sont : la donation du nom à la naissance ou à un autre moment de la vie de l'individu (1), la circoncision etc... Dans ces temps-forts il se produit dans l'homme une mutation profonde qui l'affecte tout entier. La donation du nom fait naître le nouveau-né au monde humain; la circoncision arrache "l'homme des vestibules" (2) à son enfance et l'institue adulte en l'introduisant au cœur du *Mbòg*, celui des hommes mûrs.

Mais il y a un autre côté de ce devenir qui apparaît dans certains rites destinés justement à lui faire face : c'est son caractère réversible. Cela veut dire que, si l'humanité de l'homme se construit de manière progressive et monte grâce aux rites que le Basa, le Bantu en général, a conçus, il arrive aussi que par les actes de l'homme, elle se désintègre. L'homme retombe au niveau d'où il était parti. Il doit retrouver son émergence humaine.

---

(1) Le cas des prisonniers de guerre s'inserrant dans une famille étrangère ou une tribu.

(2) Celui qui n'est pas encore passé par l'initiation (simple) et n'a donc pas encore été circoncis. Il reste en quelque sorte en marge du "mbòg", ou dans ses vestibules.

I. PRÉSENTATION.

1) CHAMP SEMANTIQUE DU TERME *LIKAA*.

Likaa est un terme basa qui sert à désigner d'abord une maladie qui frappe tout individu ayant rompu l'interdit qui empêche toute relation sexuelle entre des personnes liées par le sang ou devenues parentes par alliance (3). Mais l'interdit dont il est question,est beaucoup plus rigoureux pour la parenté naturelle que pour celle issue d'une alliance.

Le même terme s'applique aussi au rite que nous allons analyser dans ce chapitre.

Likaa est appliqué enfin à l'initiation par laquelle passent tous ceux qui veulent pratiquer le rite du même nom.

D'autres groupes bantu connaissent le rite *likaa* : c'est le cas des Beti. Et les Ewondo, qui en font partie, utilisent le terme *Ndziba*, l'équivalent basa de *likaa*, pour désigner les trois ordres de réalités que nous venons d'évoquer (4).

Dans les pages qui suivent,nous allons présenter successivement la maladie, le rite et l'initiation. Nous analyserons ensuite le rite pour essayer d'en saisir le sens et de souligner les aspects anthropologiques qui sont impliqués dans l'action rituelle.

---

(3) Les relations sexuelles sont interdites de façon permanente dans deux cas : 1) entre les descendants d'un même ancêtre; seuls les bambòmbòg peuvent dire jusqu'à quelle génération cette interdiction n'est plus en vigueur. Entre le père et ses filles, évidemment;
2) Entre un gendre et sa belle-mère; entre un mbòmbòg et sa ou ses collaboratrices qui sont pratiquement des bambòmbòg, sauf si le lien matrimonial existe déjà entre eux, ce qui n'est presque jamais le cas.

(4) Cf. NGOA, H. : "Le mariage chez les Ewondo", étude sociologique,p. 86.

2) LA MALADIE.

Toute personne qui se rend coupable de violation d'interdit touchant les relations sexuelles dans le cadre des liens de parenté reconnus par la société doit subir la sanction attachée à cette faute.

Si les parents ou d'autres proches des coupables ont été mis à temps au courant de l'événement, ils s'empressent de prendre immédiatement les mesures prévues pour éviter les démarches ultérieures qui, moralement et psychologiquement, sont plus pénibles pour les intéressés. Mais tel n'est justement pas toujours le cas. Il arrive, en effet, que les coupables et leur entourage ne se rendent compte de la situation que trop tard, lorsque le délit commis s'est mis à sévir par ses conséquences. Dans un cas comme dans l'autre, on doit procéder à l'organisation du rite *likaa* pour ressouder l'homme en proie, dans tout son être, à une désintégration progressive et physiquement manifeste par le truchement de la maladie *likaa* (5).

Les symptômes de cette maladie apparaissent sur deux plans possibles : soit en affectant l'individu lui-même dans son propre corps, soit en sévissant impitoyablement contre sa progéniture, ou les deux simultanément. Ils peuvent varier de formes selon qu'il s'agit d'un homme ou d'une femme. Selon certains (6), ces variations de formes dépendent aussi du "degré de parenté qui lie les deux partenaires".

---

(5) Nos informateurs n'ont pas pu nous fournir toute la gamme des symptômes du likaa.

(6) NGOA, H., op. cit. p. 186.

Sur le plan individuel, voici ce qu'on observe chez une femme : tout le corps et surtout les joues et les jambes, commencent à enfler de manière préoccupante; une gale fine et serrée autour des seins, derrière les genoux, entre les cuisses et au niveau de l'aine; et aussi la stérilité. Chez l'homme, il apparaît aussi un peu de gale aux mêmes endroits que chez la femme, il a aussi parfois le corps enflé mais on ne signale jamais la stérilité à son sujet.

Sur le plan de la progéniture, les enfants de l'incestueux meurent tous en bas âge (7), quand ils ne naissent pas déjà morts ou ne meurent pas pendant l'accouchement, et ils meurent presque toujours subitement. A leur naissance, on remarque chez eux de légères écorchures au pli de l'aine; ils ont aussi, comme leur père ou leur mère, ou les deux en même temps, une petite gale fine aux mêmes endroits qu'eux. Quand il arrive à un enfant d'incestueux de survivre une quinzaine d'années, sa vie, en fait, n'est qu'une longue agonie, tellement sa santé est précaire.

Il ne faut pas en conclure que toute mort subite d'enfant en bas âge ait le *likaa* pour cause. Dans de tels cas (lorsqu'il y a doute), il appartient au devin ou à un initié de déterminer si c'est le *likaa* qui est à l'origine d'une telle mort.

Mais quand un couple perd tous ses enfants en bas âge, l'entourage a compétence pour savoir s'il s'agit d'un symptôme du *likaa*.

Dans un foyer où un seul partenaire est coupable d'inceste, le *likaa* sévit avec la même rigueur. Et lors de l'organisation du rite pour soigner le coupable, le partenaire innocent n'est pas tenu de se soumettre

---

(7) "Bòn ba likaa banòm be" (disent les Basa) = les enfants nés d'une union incestueuse, ne vivent pas longtemps.

au traitement destiné au conjoint. Néanmoins il peut accepter de le faire soit par délicatesse vis-à-vis du partenaire, soit par précaution, car même si l'on est incestueux sans le savoir, on ne peut échapper aux rigueurs du *likaa*. Et rares sont des cas où le patient se présente tout seul au rite.

Quel chemin l'homme malade emprunte-t-il pour retrouver la condition normale de l'homme sain ?

3) LE RITE.

A) Dépistage des symptômes.

Dès que la rupture d'interdit a été commise, le coupable doit, dans le plus bref délai et sous forme d'auto-accusation, dévoiler discrètement le délit à une ou à plusieurs personnes de confiance autorisées de son entourage. Si cette démarche n'est pas faite dans les limites du temps prévu par les usages du milieu (8), (le ou) les coupables doivent s'attendre à être victimes du *likaa* dans les années ou même les mois qui suivent.

Après l'aveu de l'un ou des deux partenaires, celui qui, désormais, détient le redoutable secret, demande conseil à son tour à d'autres personnes de confiance s'il le juge nécessaire. On décide ensemble de l'opportunité du choix de l'initié qui devra conduire le rite le plus dignement possible, afin qu'aucun préjudice ne soit porté à l'honneur des intéressés,

---

(8) La plupart du temps, c'est la femme qui doit faire cet aveu parce que les conséquences du délit commis, toute proportion gardée, sont plus redoutables pour elle que pour l'homme.

si leur situation n'est pas encore publiquement connue. Dans le cas contraire, la discrétion passe au second plan (9).

La mort ou l'absence temporaire de l'un des partenaires ne peut pas empêcher l'organisation du rite, bien que celle-ci puisse en être retardée. Si le partenaire est seulement absent, généralement on s'efforce, dans la mesure du possible de le faire venir pour prendre part au traitement.

Avant de commencer le rite on procède d'abord à la divination si l'on a encore quelque doute sur la nature exacte de la maladie du patient. Le devin ou l'initié prend une noix de kola (*libel li likaa*) (10), la divise d'après ses quartiers naturels et en choisit deux seulement (s'il y en a plus); ces deux quartiers sont ensuite lancés en l'air. D'après la manière dont ils tombent par terre et compte tenu d'autres éléments de divination qui ne nous ont pas été révélés, on discernera s'il faut entreprendre le rite ou recourir plutôt à une autre thérapeutique pour faire face au mal du patient.

Dans le cas par exemple, où le *likaa* se manifeste par la mort prématurée des petits enfants, en lançant les quartiers de kola en l'air le devin prononce la formule suivante : *"Lè likaa jòn linòl bòn bana, a libel likaa kal mè"* (11). Cette formule se traduit ainsi : "si c'est le *likaa* qui tue ces petits (enfants), kola de *likaa* révèle-le moi!". La formule peut changer d'après la forme que le symptôme de la maladie revêt chez le patient.

---

(9) En cas de refus, les intéressés de se dévoiler et de se faire soigner, la pression de l'entourage, s'il est au courant, saura les emmener à de meilleurs sentiments.

(10) Termes basa qui signifient kola de likaa; cette désignation vient du fait que la noix de kola est utilisée dans le cadre du rite qui porte ce nom.

(11) Terme basa.

Le dépistage du *likaa* par divination se fait aussi avec des objets autres que la kola; ainsi les écailles de pangolin, l'araignée-mygale etc... Et en général, il faut un devin de métier pour conduire la divination.

B) Matériau et déroulement du rite. La pharmacopée et son application.

L'éventail des objets utilisés est large et peut varier d'un milieu à un autre. Voici quelques uns de ces objets :

D'abord un grand nombre d'écorces d'arbres de toutes sortes :

le *OO* : est un arbre de 5 à 6 mètres de haut; il pousse en général en pleine forêt. Son écorce est jaune à l'intérieur comme l'est entièrement son bois. Cette écorce sert aussi à soigner d'autres maladies telle que la jaunisse (= *mao*, plur. de *oo* , ou bien *manjê*).

le *Bèn* : deux ou trois fois plus haut que le *oo* , le *Bèn* pousse dans les régions habitées. Comme dans le cas du *oo* on utilise son écorce pour soigner un grand nombre de maladies : maux d'estomac, nausée, les maladies de la rate etc...

le *Yèbèl* : arbre semblable au *oo* en tout sauf la couleur de son bois et l'intérieur de son écorce qui est blanche.

le *Ombè* : est aussi un arbre de la forêt, comme le *Sèm* et le *Mpòi*.

le *Lisèng* : arbre de taille moyenne et poussant uniquement dans les régions habitées.

le *Njenjeh* : ce petit arbuste abonde dans les sentiers de villages et de brousse de certaines régions sud-camerounaises, etc... (12).

Ensuite, deux poules et un mouton. A défaut d'un mouton on peut prendre une chèvre.

---

(12) On utilise parfois plus d'écorces d'arbres que nous n'en avons pu énumérer. Le nombre en varie un peu selon les guérisseurs, mais généralement il y en a 9.

Les écorces des arbres que nous venons de mentionner, sont soigneusement râpées au couteau ou à la matchette; les herbes, successivement écrasées sur deux pierres plates différentes. Quelques écorces sont coupées en petits morceaux avec lesquels on prépare un breuvage chaud, couleur foncée et qui doit être bu par les (ou le) patients.

Avec des *makabo* (13), des bananes-plantains et des morceaux de viande provenant d'une bête sauvage, on apprête une sorte de ragoût qu'il est formellement interdit de saler. Les patients doivent le consommer fade en en laissant une partie dans la marmite. A ce reste du *mpèlè* on ajoute du sel et de l'huile qui en font un mets ordinaire. Celui-ci est alors mangé soit par les patients eux-mêmes, soit par ceux qui assistent au rite.

Viennent ensuite deux breuvages semblables, tous les deux préparés avec les écorces d'arbres précédemment découpées en tout petits morceaux et les herbes broyées. La différence entre les deux, c'est que l'un est très chaud et l'autre complètement froid. On les appelle des *minsoo*. Ils sont préparés dans deux grandes marmites en terre cuite. Aux écorces d'arbres et herbes mélangées dans une eau abondante, on ajoute du sang des deux poules et les viscères abdominaux du mouton avec tout leur contenu et le sang du même mouton. Ce dernier est immolé d'une manière spéciale : il doit être fendu de la queue à la tête et au-dessus des deux marmites (14).

---

(13) Genre de tubercule servant d'aliment de base dans les régions basa.

(14) D'après d'autres informateurs, il semble que dans certaines régions le mouton du likaa est fendu non au-dessus des marmites des minsoo mais sur les deux patients placés à côté d'un grand trou qui se prolonge en rigole d'écoulement dans la brousse.

Pour le même rite qu'ils appellent *ndziba*, les Ewondo utilisent la pharmacopée suivante :

a) Un *nloè* (injection nasale contenue dans un cornet de feuilles vertes), composé des éléments ci-après :
   - *Ayan yob*, sorte de liliacée qui pousse au haut des arbres (son nom signifie littéralement "liliacée du haut");
   - *Abanendzan*, herbe;
   - *Sòdò elòg*, herbe;
   - *Asëb fiè*, sorte d'ocimum viride;
   - *Dibi elòg*, herbe;
   - Raclures d'*angòngò*, antracarnyon klaneanum;
   - *Mbinda nkok*, sorte de canne à sucre à écorce violette, dont le jus sert à la préparation de l'injection;
   - *Ndoh* (amomum maleguetta);
   - *Nku bëti*, sel des Bëti;

b) Raclures d'*asie* (entandrophragma utile) mêlées de cola;

c) *Mënge* (genre d'euphorbiacée);

d) Raclures d'*asam* (macapa standtii);

e) Feuille d'*odzoe bëti*, genre de bananier;

f) *Ntanba kabat*, un mouton;

g) *Mfalada mbikòl* (liane didyme) (15).

Avant que l'on n'invite les patients à venir se "désaltérer", ceux de l'assistance qui, pour une raison ou une autre, le désirent, goûtent d'abord un peu aux deux *minsoo* (16) . Mais contrairement à ce que doivent

---

(15) L'usage de la liane remplace chez les Ewondo l'immolation rituelle du mouton.

(16) Ceci est recommandé à tous ceux qui ont quelque doute sur leur propre conduite.

faire les deux partenaires en traitement, ils boivent d'abord le *nsoo* (sing. de *minsoo*) froid, puis celui qui est chaud. Après eux viennent les patients eux-mêmes. Ils doivent boire abondamment, d'abord le *nsoo* chaud, puis le froid.

L'officiant confectionne deux petits aspersoirs au moyen de branchettes d'arbustes ou de feuilles de palmier : l'un sert pour le *nsoo* froid, l'autre pour le chaud. Il asperge les deux patients avec les deux breuvages dans l'ordre inverse où ceux-ci avaient été bus par ceux-là : d'abord le froid, ensuite le chaud.

Après l'absorption d'une partie des *minsoo* vient le moment du bain. Chaque fois qu'il n'y a plus assez d'eau dans les *minsoo*, on en ajoute. Les deux partenaires se baignent dans les deux *minsoo;* ils seront imités par ceux de l'assistance qui ont quelque intérêt à le faire. Après cette séance rituelle, les patients devront se laver dans l'eau des *minsoo* 9 jours durant, sans interruption. Ils renouvèleront ce geste aussi longtemps que ce sera nécessaire, et ceci par neuvaine. Pendant ces 9 jours, ils ne doivent saluer personne.

Une fois le bain terminé, on procède à l'incision des malades (17). Avec un couteau tranchant ou un autre objet destiné à cet usage, l'officiant incise les patients dans la peau des organes génitaux et des hanches de façon à faire couler un peu de sang. Sur les incisions ainsi faites, il applique une poudre noire appelée *yaǹ likaa* et frotte énergiquement jusqu'à ce que celle-ci pénètre à l'intérieur des parties incisées. Ce *yaǹ likaa* (ou poudre de *likaa*) est fait de guêpes brûlées et bien écrasées,

---

(17) "Njèhla" est le terme basa qui désigne l'action de faire des incisions légères dans la peau afin d'y mettre la poudre prévue à cet effet.

mélangées à de la poussière de tumulus de termites (*sisiñ*) et à du sang de poulet qu'on obtient en tranchant le bout du"doigt" à ce dernier.

Après cette opération, l'officiant esquisse le geste de jeter quelque chose au loin en disant : *"a likaa, lisug jòñ lini"* ! Ce qui veut dire : *likaa*, maintenant tu prends fin (18). Cette formule peut être dite plusieurs fois au cours du rite, ou une seule fois : cela dépend de celui qui conduit la séance rituelle. Ici se termine le rite proprement dit. A l'issue de cette cérémonie les deux partenaires (ce qui est le cas ordinaire) reprennent la vie de tout le monde et essaient d'oublier le mauvais souvenir.

Lorsque les deux personnes que l'on vient de soigner veulent se faire initier pour pouvoir, le cas échéant, venir en aide à d'autres, on procède tout de suite à l'action initiatique.

4) L'INITIATION.

Tout individu qui le désire peut se faire initier au *likaa* (19). Il n'est pas nécessaire qu'il soit un ancien patient.

C'est une initiation très simple. Dans un premier temps, l'initiateur montre au novice toutes les herbes et les écorces d'arbres nécessaires au rite. Quelques-unes ont été mentionnées plus haut (cf p. 79 et 81).

---

(18) Cette formule est à la fois impérative et indicative : par la bouche de l'officiant, la communauté ordonne et reconnaît que désormais le likaa a pris fin.

(19) Généralement les hommes plutôt que les femmes à cause des difficultés inhérentes aux besognes à accomplir lors de la séance.

Dans un deuxième temps, on reprend la séquence concernant la préparation des *minsoo* lors du déroulement du rite. Toutefois, il y a ici une particularité : au lieu des deux grandes marmites en terre cuite, dans lesquelles étaient préparés les deux breuvages, on creuse un grand trou à la limite de la cour qui entoure les cases; et ce trou se trouve prolongé du côté de la brousse par une longue rigole d'écoulement. On y jette les écorces et les herbes écrasées. Au-dessus de celles-ci, un mouton est fendu, comme précédemment, de la queue à la tête. Tous ses viscères tombant dans le trou viennent se mélanger à ce qui y était déjà. Tout cela est arrosé de sang (du mouton) et d'eau.

L'animal immolé sera partagé entre le novice et la maître-initiateur, qui ne doivent pas oublier de donner un peu de leur part à ceux qui sont présents en signe de reconnaissance et d'amitié pour leur participation au rite.

L'initié apprend enfin à préparer la poudre de *likaa (yaŋ likaa)* et à faire des incisions (pas sur un corps humain, bien sûr !).

Avant de s'en aller, le néophyte doit accomplir une dernière action sans laquelle son initiation ne peut être considérée comme complète : c'est le *pagal*. Ce terme est à la fois un verbe et un substantif. Comme verbe, il désigne l'action par laquelle on s'empare d'un objet ou d'une personne qui restait coincée, ou retenue de force quelque part; il est destiné à souligner la résistance que l'on doit vaincre avant d'entrer en possession de ce qui est recherché. Le *pagal* comme substantif désigne ce qu'on donne pour acquérir pleinement, de droit et de fait, ce que l'on veut recevoir. Cela va d'une simple attitude au transfert d'objets matériels ou de personnes. Dans tous les cas de transmission de "pouvoir", quelle qu'en soit la nature, le bénéficiaire doit, en principe, remettre un

pagal à la "source" de ce pouvoir. Il en est de même dans l'initiation au *likaa*. A la fin de la cérémonie initiatique ou un peu plus tard, mais dans les limites d'un délai raisonnable, le nouvel initié fait don à son maître-initiateur d'un *pagal* conventionnel, prévu par la coutume. Il est également permis à sa générosité de dépasser, en la matière, les limites de la convention. L'initié devient alors un *Mud likaa* à part entière (20).

II. LE SENS DU RITE.

A) INTERPRETATIONS TRADITIONNELLES.

Dans son ensemble, le matériau du rite *likaa* qui vient d' être présenté, est relativement familier à quiconque a déjà eu l'occasion de s'intéresser à ce genre rituel chez les Basa et les Bantu camerounais en général. Toutes les descriptions relatives aux rites de même nature que le *likaa*, semblent indiquer que tous puisent à la même source (21). Mais, si ce matériau est assez courant, le sens des rites n'est pas toujours obvie.

---

(20) La plupart de ces informations nous ont été fournies par des praticiens eux-mêmes; et nos descriptions se réfèrent principalement à une séance rituelle qui a eu lieu en 1970 dans une région basa : J. BITOMOL et S. NGÒMIN ont eu la gentillesse de dire ce qu'ils savent sur le likaa.
Le terme "mud likaa" est construit sur le modèle "mud mbòg", équivalent de mbòmbòg. Il désigne non pas le patient mais celui qui est au fait des choses de likaa, de même que le mbòmbòg est celui qui possède le mbòg.

(21) NGONGO, L. : "Signification et portée des rites "libérateurs" chez les Béti du Sud-Cameroun"; in Cahier des Religions Africaines n° 4 p. 261-288.
Voir aussi DUGAST, I. : "Monographie de la tribu Ndiki" Paris 1960, p. 116-119; 121-126; 128-132.

Le *likaa* fait partie de toute une catégorie de rites qui se regroupent autour d'un sens unique; tout au moins, chacun d'eux, à sa manière, vise la même chose que les autres. La terminologie classique les appelle les rites de purification. Ils viseraient à enlever la souillure contractée par une personne ou un groupe d'individus. Cette façon de voir reste en-deçà de la réalité, du moins dans le monde des Bantu du Sud-Cameroun. Un chercheur, originaire de ces régions, a voulu proposer une autre interprétation.

Dans son étude monographique du rite *Tsoo* (chez les Beti) (22), parue en 1968 dans les Cahiers des Religions Africaines (21), L. NGONGO écrit ce qui suit : "s'il fallait résumer en un mot le sens du *tsoo*, il faudrait dire que ce rite beti libère (23) l'individu coupable de transgression grave d'interdit et son clan. A travers la description et les analyses que nous avons esquissées brièvement, cette idée de libération nous est apparue comme l'arrière-fond et le but final de toute la cérémonie. La violation d'interdit atteint l'homme dans son âme : c'est une faute morale, et à juste titre, on pourrait parler de souillure (23) dont il faut se purifier (23) . Mais nous l'avons noté, le Bêti se trouve ici aux prises

---

(21) NGONGO, L. : "Signification et portée des rites "libérateurs" chez les Béti du Sud-Cameroun";in Cahier des Religions Africaines n° 4 p. 262-288.
Voir aussi DUGAST, I. : "Monographie de la tribu Ndiki" Paris 1960, p. 116-119; 121-126; 128-132.

(22) La parenthèse est de nous.

(23) C'est nous qui soulignons.

avec le Mal, il en est l'infortuné prisonnier. Plutôt que de céder à la résignation passive ou à je ne sais quel fatalisme, il a trouvé un moyen de se libérer" (24).

Il est un peu surprenant que, après avoir affirmé préférer le terme libération à purification (25), l'auteur de l'article que nous citions, revienne spontanément à ce terme (purification) et en réintègre le contenu dans l'exposition du sens du rite qu'il étudie. Deux raisons nous semblent être à la base de cet illogisme : d'une part, les descriptions de certains ethnologues, relatives à ce genre de rite; d'autre part, certaines tendances religieuses en matière de faute (péché), lesquelles tendances sont issues, ce nous semble,du christianisme tel qu'il a été implanté dans nos régions (26).

Pour comprendre le sens véritable des rites dont il est question, il nous semble indispensable de réviser à fond l'interprétation à laquelle l'auteur, à son insu peut-être, mais manifestement, se rallie. Dans les pages qui suivent, nous allons analyser brièvement le rite *likaa* tel qu'il est pratiqué encore actuellement chez les Basa.

---

(24) NGONGO, L., op. cit. p. 281.

(25) Idem.

(26) Nous n'avons jamais rencontré un seul terme employé dans le cadre des rites dont nous nous occupons, qui désigne l'impureté, la souillure.

B) ANALYSE DU RITE (aspects fondamentaux).

Pour un observateur attentif, il y a là devant nos yeux un ou deux êtres humains anormaux, frappés par la maladie que l'on appelle *likaa*. On a estimé inutile de lui administrer les médicaments que l'on donne à d'autres malades atteints des mêmes symptômes, par exemple la gale fine autour des seins et entre les cuisses. Avec ces deux patients se trouve, en nombre plus ou moins important,un groupe d'individus organisés pour une activité précise : ces individus affirment vouloir venir à bout d'un mal qui affecte gravement quelques uns des leurs; ils vont être, à différents niveaux, acteurs d'une séance rituelle : *likaa*.

Le rite se déroule en plusieurs temps : le rassemblement; l'action proprement dit, l'initiation qui est détachable de la séance thérapeutique; enfin les adieux dans la joie de la vie retrouvée. Nous ne nous occuperons que des deux premières et de la dernière phase du rite, l'initiation n'intervenant pas nécessairement au cours de la séance rituelle.

1) Le rassemblement.

Le rassemblement (= *likòda*) par lequel on réunit, en hommes et en objets, les conditions nécessaires au déroulement du rite,est l'une des caractéristiques essentielles des rites de réintégration en général et du *likaa* en particulier. Contrairement aux rites sorciers (27) le *likaa* révèle son caractère de rite social par le fait qu'il n'est jamais accompli qu'en public et par le public. Il faut que plusieurs membres de la

---

(27) Le "Hu" qui est un rite d'envoûtement,par exemple, s'accomplit toujours en cachette, entre l'envoûteur et sa victime.

société, en plus de l'officiant, soient présents et, d'une manière ou d'une autre, prennent activement part à l'acte rituel. La parenté des patients et tous ceux qui sont autorisés à se joindre à ceux-ci, prennent place sur le lieu où va se dérouler l'action rituelle.

Lorsqu'arrive le moment de manger le *Mpèlè-Jin*, les deux patients vont se le partager, d'une certaine façon, avec ceux de l'assistance qui voudront le consommer avec eux. L'absorption des *minsoo* ainsi que le bain aux *minsoo* font l'objet de partage. Non concerné, du moins directement, par la culpabilité des deux incestueux, le public exprime ouvertement par sa participation active, sa solidarité avec ces derniers; ainsi, même commise par un seul membre de la société, la faute n'est jamais totalement et exclusivement une affaire individuelle. La société, bien qu'à un niveau différent, se sent réellement coupable avec et dans ses membres. Dans ceux-ci, qui souffrent du *likaa*, elle se sent victime sous un double rapport : victime dans son interdit violé, mais victime aussi de la force vengeresse de ce même interdit apparaissant dans les symptômes de la maladie. On comprend dès lors à quel point il est nécessaire que la société soit rassemblée et présente.

Mais les personnes, à elles seules, ne suffisent pas. Il faut qu'au rendez-vous soit convoqué l'autre monde : le monde non-humain. Arbres et plantes de la forêt et de la brousse, animaux et oiseaux, sauvages et domestiques, en tant que représentants d'autres mondes, à différents titres, se trouvent aussi "rassemblés" pour remplir leur fonction dans le cadre de l'action rituelle. A travers le rassemblement, le *likaa* (rite) se présente comme un vaste effort pour réunir à nouveau ce qui, par la conduite fautive de deux individus, avait été divisé, séparé. Cette idée de rassembler, de réunir, qui apparaît dès les premiers moments pendant lesquels se prépare le rite, tisse en réalité toute la trame de l'action rituelle. Serrons les choses de plus près.

2) L'action proprement dite.

Si le matériau que l'on fait intervenir au cours du rite, ne comporte en soi rien d'original dans ce contexte rituel, il convient de souligner que l'utilisation qui en est faite lui confère une force de symbolisation de haute qualité.

LE *MPELE-JIN*, SA CONFECTION ET SA CONSOMMATION.

Le *Mpèle-Jin* appelé aussi *Jin* est un mets rituel bien connu que l'on retrouve dans beaucoup de célébrations à caractère rituel, où il est question de recouvrer la paix, l'unité et la concorde, la santé, et même la chance et le bonheur.

Lorsque quelqu'un tombe malade, et que l'on soupçonne, à l'origine de sa maladie, une discorde entre lui et sa famille ou un voisin, il est recommandé que l'on apprête et que l'on présente un *jin* comme composante de l'ensemble thérapeutique. Ce *jin* est partagé par tous ceux qui participent au rite. Il est alors consommé par tout le monde ensemble, sans cuillère, et dans le même vase.

Si l'individu en discorde avec le malade, est connu, il ne sera pas nécessaire de faire intervenir le *jin* dans l'action thérapeutique. On fera simplement venir cette personne et l'on tentera de réconcilier les deux adversaires. Mais cela suppose qu'il n'y a pas d'autres querelles opposant le malade à d'autres personnes de son entourage. Et comme cette certitude est généralement difficile à établir, on préfèrera recourir au *jin* dans la plupart des cas, chaque fois qu'une démarche de réconciliation semble exigée par la situation du malade.

Une personne joue-t-elle de la malchance de manière inquiétante dans une affaire, quelle qu'elle soit, ou pendant une période prolongée de la vie, elle fera organiser un rite, en général le *say* (28); et le matériau utilisé comporte naturellement un *jin* . Il est mangé par tous les participants. Y a-t-il dans l'assemblée quelqu'un qui refuse de prendre part au repas, on tirera deux conclusions possibles : ou bien il est en discorde avec celui pour qui le rite a été organisé, ou tout au moins mal disposé vis-à-vis de lui. On cherchera alors à éteindre la querelle et la rancune d'une autre manière. Ou bien celui qui refuse de manger n'a réellement aucun grief contre l'infortuné voisin; alors il n'a apparemment aucune raison de s'abstenir. L'abstention au *jin* n'est admissible que pour des raisons graves de santé ou autres, à condition que ces dernières soient vraiment dignes de crédit.

Remettre ensemble ceux qui étaient dispersés, unir ceux qui sont divisés et ceci grâce au repas pris en commun, tel semble être le sens du *jin*, élément important de la reconstruction de l'homme dont la désintégration s'est manifestée par les symptômes somatiques, la malchance, l'échec dans les affaires etc...

Voici comment se compose le *jin* : le choix des éléments qui entrent dans la préparation de ce mets, dépend de la situation particulière qui détermine l'organisation du rite auquel le *jin* est incorporé. D'une manière générale, celui-ci est fait d'un mélange très riche d'ingrédients de toutes sortes : des petits morceaux de viande provenant de gibiers sauvages et parfois d'animaux domestiques, et même d'oiseaux; des herbes et des écorces d'arbre finement découpées; des légumes de choix utilisés

---

(28) Le rite de bénédiction par excellence.

dans la région. Tout cela est mélangé dans de l'eau de telle sorte que la préparation ne soit pas trop liquide, car le *jin* doit être un mets pâteux ou même visqueux si les éléments qui entrent dans sa composition,le permettent. Puis, on cuit ce mélange dans une même marmite. On prend soin à ce qu'il y en ait pour tout le monde.

Dans certains rites, par exemple le *mbak* qu'on organise en cas de meurtre d'un membre de la famille ou d'un quelconque consanguin, les débris humains ou, à défaut, ceux d'un félin du genre de la panthère, entrent dans la préparation du *jin* ; on l'appelle *Jin-li-mbak* (le *Jin* pour le rite *mbak*) (29).

Le *jin* est rendu plus ou moins agréable ou désagréable à prendre selon les rites. Dans le cas du *likaa*, on se contente de le présenter fade aux deux patients, alors que le public n'y goûte que lorsqu'il a été salé et mélangé avec un peu d'huile. Ainsi, il est moins facile à incorporer pour les patients actuels que sont les deux principaux coupables, que pour les patients virtuels : le public.

On le voit, dans sa composition même, le *mpèlè-jin* rassemble beaucoup d'éléments divers qui baignent, sans être dissous, dans un même milieu unifiant né d'un mélange d'eau et de suc, lequel suc résulte du malaxage d'herbes, d'écorces d'arbre et d'une multitude de petits morceaux de viandes variées. Il est consommé en commun par les participants engagés dans la séance rituelle : les deux partenaires, en tête, le prennent dans le même vase et directement avec leurs doigts; le public fait de même après eux.

---

(29) DUGAST, I. : op. cit., voir note 21. Dans le paragraphe concernant la levée d'interdit (embak), l'auteur mentionne qu'un doigt de la personne victime du meurtre est préalablement prélevé et séché, il fait partie des ingrédients entrant dans la composition du "jin limbak" : p. 121 et suivantes.

Il ne fait aucun doute que par sa forme, le *jin* est apte à symboliser la quête et la mise en œuvre de l'unité. Confectionner le *jin* exprime bien l'idée de rassembler et de réunir, sans porter préjudice à la distinction. L'incorporer, c'est s'identifier totalement avec ce qui unit. En outre, la quête et la réalisation (symbolique) de l'unité, tient compte du degré de culpabilité des catégories de participants à la séance rituelle. C'est pour cette raison que les deux patients actuels viennent en tête, et consomment un repas totalement fade et sans huile. Le public, lui, patient virtuel seulement parce que coupable par solidarité, mangera son *jin* salé et assaisonné. Sa participation dans la démarche qu'est le rite *likaa*, se situe sur un autre plan.

LES *MINSOO*, LEUR PREPARATION ET LEUR UTILISATION.

Le symbolisme des *minsoo* (sing. *nsoo*) est, toute proportion gardée, analogue à celui du *Mpèlè-Jin*. Les différents éléments qui entrent dans la composition des *minsoo* (30) ont déjà été mentionnés précédemment, à savoir: les écorces des arbres tels que *OO, BEN, YEBEL, OMBE, SEM, LISEMG* etc..., des herbes de toutes sortes, par exemple le *Njenjeṅ*, du sang et quelque chose des viscères de mouton. Les écorces d'arbres et les herbes sont découpées en menus morceaux. Tout cela est mélangé avec une eau abondante, et malaxé pendant un certain temps. On obtient alors un mélange original, constitué d'une multitude de parcelles diverses qui baignent dans un milieu imbibant et liant, unissant ces parcelles sans les confondre. Il y a un *nsoo* froid et un *nsoo* chaud. Ils doivent être bus l'un après l'autre. La couleur des *minsoo*, on le devine, est très sombre, tirant sur le noir ou presque.

---

(30) L'emploi du pluriel marque que les minsoo sont toujours au nombre de deux : un froid et un chaud.

De même qu'ils sont bus l'un après l'autre, les *minsoo* servent aux patients et à ceux qui le veulent pour deux bains successifs : un chaud et un froid. Les deux partenaires coupables viennent toujours en tête et le public après.

Il est évident que l'eau des *minsoo* dont on se sert ici, tout aussi bien comme breuvage que pour se baigner, n'a absolument rien qui suggère une action purificatrice quelle qu'elle soit. Elle est trop sale pour pouvoir évoquer l'idée d'enlever une souillure. Il est peu vraisemblable que le Bantu ait l'étrange besoin de salir l'eau pour la présenter ensuite comme symbolisant la purification.

Par contre, l'idée d'une force, d'un milieu qui lie, qui unit et soude ensemble, sans confusion, ce qui était séparé, divisé, nous semble plus cohérente et même évidente. En effet, dans l'eau des *minsoo* se trouvent réunies et liées ensemble, des herbes et des écorces d'arbres nombreuses et diverses; tout cela divisé et coupé en menus morceaux qui subsistent chacun dans son individualité. Ce qui les rassemble, les lie et les unit, c'est l'eau des *minsoo*. Celle-ci est , par conséquent, non pas un purifiant ou un libérant, mais bien un unissant et un liant; bien mieux encore, l'eau des *minsoo* ou simplement les *minsoo*, sont un milieu englobant et "imbibant" où, sans confusion, tout baigne dans l'unité.

Aussi, boire les *minsoo*, ce n'est pas laver une souillure; c'est, symboliquement, incorporer en soi la force qui unit. Tel est aussi, dans un certain sens, ce que symbolise l'absorption du *jin*.

De même, prendre un bain de *minsoo*, c'est s'intégrer dans ce qui lie et unit, mieux, dans l'union elle-même. Avec ce symbole, nous nous trouvons à nouveau en face d'une expression de la quête de l'unité.

En faisant un certain retour en arrière, on s'aperçoit que l'idée de rassembler devient de plus en plus dense, et même,atteint le seuil d'une certaine mutation. Au début de l'action rituelle, on a vu, simplement réuni en un même lieu, un matériau de toute provenance et de toute nature. Maintenant qu'on aborde la phase du *jin* et celle des *minsoo*, le rassemblement se fait de plus en plus compact, plus serré, au point de se transformer littéralement en une réalité différente ou presque : le mélange.

Souligner l'idée de mélange implique qu'on tienne compte de ce qui a été mélangé. Ici, c'est le monde infra-humain et le monde humain dans leurs représentants tout à l'heure seulement assemblés sur la place du rite. Car, ayant été touché dans son ensemble par la transgression d'une limite, la rupture d'une règle, qui entre dans la composition de l'"ordre universel" tel qu'il est vécu par l'homme dans le domaine de la sexualité, le monde doit également tout entier prendre part à la restauration qui s'accomplit. Il constitue à travers le mélange comme une sorte de pâte, une Matière d'où va naître une Forme nouvelle, un monde nouveau. Mais voyons encore quelques autres éléments significatifs du rite.

LE SANG.

Parmi les éléments constitutifs des *minsoo*, il y a aussi du sang provenant de l'animal rituellement immolé, le mouton. C'est un fait bien connu chez les Bantu du Cameroun comme chez beaucoup d'autres peuples, que le sang représente la vie. *"Kop macel"* (expression basa), verser du sang signifie tuer, supprimer la vie. *"Macel ma nkuba"* (= le sang a été versé) signifie : un homme (ou des hommes) a été tué. C'est une manière négative de signifier la vie, en parlant de la mort.

Mais il y a une métaphore positivement éclairante. Pour affirmer par exemple qu'un enfant ressemble à son père, le Basa a deux façons de l'exprimer. Ou bien il dit : *"man a mpoona saṅ"* = l'enfant ressemble à son père. Mais dans ce premier cas, il s'agit d'une ressemblance physique,quasi-extérieure : par exemple les traits du visage, la forme de la tête... Ou bien il utilise l'image du sang : *"man a gwe macel ma saṅ"* = mot à mot, l'enfant a le sang de son père; dans ce deuxième cas, la ressemblance entre l'enfant et le père n'est plus physique; elle se situe à un niveau plus fondamental, celui des comportements, des attitudes, des réactions. Or l'équivalent de *"man a gwe macel ma saṅ"* est *"man a gwe niṅ saṅ"*, c'est-à-dire : l'enfant a la vie de son père. On s'aperçoit ici que le terme *niṅ* (vie) est l'équivalent de *macel*(le sang).

Dans la symbolique des couleurs chez les Basa comme chez les autres Bantu du Cameroun, le rouge, couleur de sang,symbolise la vie. "... Le rouge (...), écrit le R.P. MVENG, est couleur de sang, couleur de la vie. De quelle vie ! de la vie humaine, car c'est en elle que toute vie terrestre trouve son accomplissement et sa signification. Jeunes mamans, jeunes initiés, hommes mûrs dans les rites saisonniers, tous sont parés de rouge, couverts de *Nkula* et ruisselants d'onguents." (31).

Or pendant la cérémonie de *likaa* , les patients boivent le sang, ils prennent des bains de sang dans le mélange *minsoo*. Ces deux comportements signifient que ces acteurs se plongent dans la vie, se l'incorpore et donc s'unissent à elle indissolublement. Y-a-t-il mieux pour retrouver symboliquement la vie !

---

(31) MVENG, E. : "L'art d'Afrique Noire"; Paris 1964, p. 32.

L'IMMOLATION RITUELLE DU MOUTON.

C'est l'un des rares gestes dont la signification est la plus obvie si l'on tient compte de l'acte qui a été à l'origine de l'organisation du rite *likaa*. On a vu que le mouton que l'on fait intervenir dans les rites est immolé d'une manière particulière : on le fend en deux, de la queue à la tête. C'est un geste central dans tout le déroulement du scénario rituel.

Chez les Ewondo qui pratiquent aussi le même rite du mouton, pendant le *likaa* qu'ils appellent *ndziba*, la bête n'est pas tuée comme chez les Basa. On la piétine jusqu'à ce qu'elle meure : c'est le *"ekodo ntomba"* (terme ewondo) = l'écrasement du mouton. Voici comment H. NGOA décrit ce rite : "le mouton, le museau toujours maintenu fermé, les pattes attachées deux par deux, est étendu par terre, sur le flanc. Les deux partenaires doivent s'employer à le tuer, rien qu'en le piétinant... (Tous les deux), ainsi que tous ceux qui le désirent parmi les membres de l'assistance, se présentent à la queue leu leu. Chacun saute à pieds joints sur la bête, s'immobilise quelques secondes dessus, redescend du côté opposé et retourne prendre rang pour un nouveau départ. Chaque personne doit répéter ce geste neuf fois. Après la mort de la bête on l'équarrit" (32). Le même rite diffèrerait-il de forme de manière aussi profonde d'une ethnie à une autre ? Assurément non. C'est que le *likaa*, dans son organisation, diffère un peu dans les deux milieux.

Néanmoins, les Ewondo accomplissent le même geste rituel que les Basa mais avec d'autres objets. Cette cérémonie se déroule, chez eux, de la manière suivante : "les partenaires, vêtus d'un cache-sexe, sont assis

(32) NGOA, H., op. cit., p. 189-190.

au milieu du chemin, sur une feuille d'odzoe bëti (genre de bananier) et se font face, les jambes écartées. Le *Ngëngan* (guérisseur) leur donne à défaire un morceau de liane didyme *(mfalada mbikòl)*(23), qu'ils prennent chacun par un bout. Après l'avoir défait en silence, (23)ils en maintiennent les deux portions en croix..." (33). Les Basa, quant à eux, fendent le mouton de la queue à la tête : la forme commune, ici comme là, est l'acte de séparer, de diviser.

Il paraît contradictoire d'inscrire, dans le contexte de *likaa* tel que nous l'avons décrit, un geste qui symbolise la division et la séparation. Cela contraste avec la démarche globale de la séance rituelle.

C'est que l'union sexuelle des partenaires incestueux abolit la frontière qui sépare l'humain et le non-humain. Aux yeux du Bantu, ce qui fait la différence, dans l'ordre sexuel, entre le comportement de l'homme et celui des autres vivants,c'est qu'une limite est imposée par l'homme lui-même à sa vie sexuelle . L'animal n'en connaît pas. L'activité sexuelle de l'homme en tant qu'humaine, ne peut plus s'exercer à l'intérieur de la parenté (selon les règles admises par chaque groupe humain particulier). Donc s'unir incestueusement, c'est abolir cette limite, et retomber (symboliquement) dans le non-humain d'où l'homme était parti.

Or le sexuel fait partie intégrante tout aussi bien du monde humain que du monde non-humain qui, tous les deux,forment un tout. C'est pourquoi l'inceste ne casse pas seulement l'ordre humain qui fonde et porte l'humanité de l'homme; il perturbe d'une certaine manière l'ordre global

---

(23) C'est nous qui soulignons.

(33) NGOA, H., op. cit. p. 189-190.

du monde, car il représente une confusion-type entre le comportement proprement humain et celui des autres êtres vivants.

Il était donc normal que dans le cadre du *likaa*, un geste soit prévu qui symbolise une attitude contraire au comportement des partenaires incestueux. Un tel geste ne peut être que celui qui signifie la division et la séparation; car il rétablit la frontière entre l'humain et le non-humain (dans le domaine de la sexualité) abolie par le comportement sexuel des deux partenaires. Tel est, ce nous semble, le sens de la façon dont le mouton est immolé et aussi celui du fait de défaire le morceau de liane didyme *(mfala mbikòl)*(23).

LA MORT DU MOUTON DE *LIKAA*.

En soi, la mise à mort du mouton n'aurait rien de bien spécial si elle n'est pas considérée dans le contexte spécifique de chaque rite; car elle est pratiquée dans tous les rites de même type que le *likaa* et aussi dans beaucoup d'autres.

Dans le contexte étudié ici, la mort de la bête est une mise en scène dramatique qui actualise symboliquement la suppression des incestueux et avec eux le mal qui frappe et désintègre les deux partenaires coupables et la société tout entière.

La mort (symbolique) des incestueux, elle, n'affirme pas seulement la suppression de l'homme en tant que dépouillé de son humanité par un comportement (sexuel en l'occurrence) qui le ramène en bas de l'échelle, au plan du non-humain dont il émerge. Elle consacre la disparition d'un monde cassé, vieilli, et sans relief. Et positivement, elle rend possible l'établissement d'un ordre global nouveau qui se manifeste comme une "récréation" du monde et l'émergence d'une humanité nouvelle (la restauration de l'homme).

LES DECHETS.

Au fur et à mesure que la séance rituelle se déroule, s'acheminant vers son achèvement, on remarque, par exemple, que les *minsoo* utilisés pour les bains, coulent et se perdent dans la "brousse"; les déchets de tout ce que l'on emploie pendant le rite, sont, les uns après les autres, jetés dans la forêt ou versés dans l'eau d'une rivière qui va les traîner au loin. Bientôt, à la fin, il restera à la maison deux êtres humains, un public ou mieux, une société entière; tous "guéris" : c'est que le monde aura retrouvé son sens; le non-humain réintègre sa place et l'humain, la sienne. L'ordre global aura été restauré, l'équilibre rétabli. Désormais, c'est l'unité dans l'ordre et la distinction.

LE CHIFFRE 9.

On a vu qu'après le rite,les deux partenaires doivent se baigner avec les *minsoo* 9 jours de suite; et si cela est nécessaire ils répètent ces séries de bains par neuvaine.

L'ensemble des traditions bantu camerounaises, basa en particulier, considère le chiffre neuf comme un symbole de la plénitude; c'est ce qu'on retrouve dans la plupart des rites. Dans l'article relatif au *tsoo* cité plus haut, l'auteur souligne bien ce fait (34). Après une analyse, assez subtile, du terme *awom* (mot ewondo qui désigne le chiffre dix), il tire cette conclusion : "chez les Béti, neuf apparaît comme un chiffre consacré par l'usage. Sa fréquence dans le contexte rituel ou religieux (les 9 lois divines) montre qu'il peut revêtir dans certains cas un caractère sacré. Mais d'une manière générale, il nous semble

---

(34) NGONGO, L. : op. cit. p. 277-281.

découler des exemples qui précèdent que "9" a plutôt un sens "anthropologique". Dans le chiffre 9, le Béti voit et vit une sorte de plénitude, d'achèvement. Cette idée de satisfaction, de "complétude" expliquerait l'usage du "9" dans des actes et des situations où le Béti n'admettrait pas volontiers l'imperfection et les demi-mesures : rites, lois attribuées à Dieu etc..." (34).

S'il est difficile de contester l'idée de plénitude attribuée à 9, lequel 9 aurait un "sens anthropologique" (35), on a un peu de mal à suivre l'auteur dans son cheminement et ses analyses.

Pour compter, les Basa procèdent exactement comme les Ewondo, mais il ne semble pas suffisant de se limiter à une telle analyse de ce procédé, si l'on veut saisir dans toutes ses dimensions le sens reconnu au chiffre 9 par la tradition. Par contre, deux rites, l'un de naissance et l'autre funéraire, font mieux apparaître ce "sens anthropologique" du 9 dont parle l'auteur de l'article sus-cité.

Le rite de naissance (36) *mapam maya* (langue basa) a toujours lieu 4 jours après la naissance si l'enfant est de sexe féminin, et 5 jours si c'est un garçon.

Il en est de même pour le *sò mòò* (basa), rite funéraire. On l'organise 4 jours après la mort d'une femme et 5 jours après celle d'un homme.

---

(34) NGONGO, L. : op. cit. p. 277-281.

(35) L'expression est de l'auteur.

(36) Mot à mot, sortie de la couche. Organisé le 4e ou le 5e jour après la naissance, ce rite signifie à la mère et à l'enfant qu'ils peuvent désormais sortir dans le public.

Or, dans l'ensemble des traditions que nous évoquons, chez les Basa en particulier, l'homme (anthrôpos), comme on le verra dans la suite, se caractérise comme une silhouette dont la forme est déterminée par les membres : ces derniers sont mus et orientés d'une façon qui est propre à l'homme; aussi, l'être humain, à la différence de tous les autres, est-il désigné par l'expression, *"mud-binam-bina"* (basa = l'homme-aux-quatre-membres). Lorsqu'il est de sexe féminin, l'homme n'offre à voir que quatre membres; de sexe masculin, il en est doté de 5 (37). En outre, un être humain n'atteint vraiment la maturité que lorsqu'il devient "homme-femme", c'est-à-dire marié. Il réunit ainsi en lui les chiffres qui caractérisent les deux composantes naturelles de l'homme : 5 + 4 = 9. C'est, au moins, l'une des raisons (la plus plausible en tout cas) pour laquelle le Basa voit dans le 9 un chiffre sacré, symbole de la plénitude.

Il aurait été inhabituel qu'un tel symbole manqua dans un rite qui vise à réintégrer l'homme dans la plénitude de son humanité.

C) LA RESTAURATION DE L'HOMME ET DU MONDE *(MBÒG)*.

"A likaa, lisug jòn lini" (38).

Le déploiement et l'exubérance de la vie humaine, disions-nous au départ, sont constamment menacés de retour en arrière. La société l'a compris. Aussi, pour se défendre avec efficacité, elle a élevé des remparts de

---

(37) Le pénis de l'homme est assimilé à un membre. Les Français, grâce à leur langue, le savent mieux que quiconque puisqu'ils utilisent le terme membre viril pour le désigner.

(38) Cf. note 18.

protection qui permettent à l'humain de croître et d'assurer sa pérennité en se maintenant dans sa réalité originale qui est l'ordre symbolique. Cependant, il arrive que ces barrières soient franchies ou simplement abattues : c'est alors que la cassure du *mbòg* ouvre une béance dans le fil continu de sa totalité, et laisse s'y introduire le désordre et la confusion.

L'individu et le reste de la société se trouvent fatalement engagés dans un mouvement rétrograde, en sens inverse de celui de la vie, qui monte : l'intégration et la désintégration sont les deux mouvements par lesquels s'exprime l'équilibre du monde humain. Pour ne pas dépérir, il faut sans relâche, refaire ce qui se défait, ressouder constamment l'humanité de l'homme; tel est, dans le domaine de la sexualité, le but véritable du rite *likaa*.

L'interdit relatif aux relations sexuelles entre personnes parentes est interprété, peut-être à raison, comme un moyen de rendre possible et de faciliter l'échange des femmes; néanmoins, le Bantu camerounais, le Basa en particulier, pense qu'il est aussi et surtout une manière d'assurer la sauvegarde et le respect de l'intimité des proches dans l'ordre de la parenté : père-fille, frère-sœur , cousin-cousine... et aussi la sauvegarde du lien familial. Mais par-dessus ces raisons ou mieux, avec elles, c'est de l'humanisation même de la sexualité de l'homme qu'il s'agit. Cette règle est, parmi tant d'autres, un fondement de son humanité. Elle trace la limite entre le non-humain et l'humain, permettant ainsi d'identifier ce dernier.

La rupture de cette règle, référence fondatrice de l'humanité de l'homme, engendre, cela va de soi, comme une sorte de confusion de nature proprement pathologique, qui frappe à la fois le monde *(mbòg)* , la société

et l'individu sous tous leurs aspects. L'expression la plus tangible (physiquement) de cette confusion apparaît sous la forme des symptômes de *likaa* : maladies corporelles, extinction de la descendance, stérilité de la femme... Or, le comportement des deux partenaires qui est à l'origine de l'organisation du rite *likaa* est la rupture de cette règle.

Cela revient à supprimer symboliquement toute différence entre l'ordre de la culture (symbolique) et celui de la nature (le matériau du culturel). Mais, à travers la violation d'interdit par l'individu, toute la société ne retombe pas, comme lui, au niveau du non-humain (39); aussi se produit-il ce phénomène paradoxal que dans le même groupe, il existe des hommes humains et d'autres, non-humains (les incestueux), bien entendu, du point de vue sexuel. Telle est la nature, dans la société, du désordre, de la division et de la confusion.

En organisant le rite *likaa*, la société vise à "guérir" dans le sens plénier du terme, elle-même et ses membres; cela veut dire qu'elle restitue l'homme et le monde (*mbòg*) dans leur ordre propre. Le *likaa* n'est donc ni un rite de purification, ni un rite de libération mais bien une démarche rituelle de réintégration ou si l'on préfère, un rite de restauration. Que restaure-t-il ?

Les premiers concernés dans le rite *likaa* sont, certes, les deux infortunés partenaires; mais la société aussi. Car société et individu sont et ne peuvent être que deux faces d'une même réalité. Pour subsister, l'un et l'autre doivent se porter mutuellement et de façon indéfectible dans la matrice *mbòg*. L'acte par lequel l'individu déchu est hissé à

---

(39) La communauté, dans le reste de ses membres, garde son émergence humaine.

nouveau dans son humanité, mode d'être qui lui est propre, ne peut toucher l'un sans atteindre l'autre, au moins indirectement.

La restauration se fait, on l'a vu, par le rassemblement de tout le matériau en provenance du monde non-humain dans son ensemble. Grâce à ce moyen, l'homme est réintroduit (restauré) dans son monde par le long processus de toutes les démarches prévues par le rite : le *jin* , le *minsoo*, leur préparation et leur consommation; l'immolation du mouton, les bains etc... et aussi par une nouvelle reconnaissance de la "charte" qui régit les comportements humains. Au fur et à mesure de ce processus, l'homme redécouvre ce qu'il a à être : un être humain.

La formule *"a likaa, lisug jòn lini"* révèle ainsi toute la richesse et le poids de sa signification : proclamée de la bouche de l'officiant, elle est à la fois Parole de la société et Parole du *mbòg*. Et en tant que telle, elle ne constate pas mais décrète la fin d'un monde et l'émergence d'un nouveau, celui de l'homme réintégré.

Ce changement radical de l'ordre des choses se matérialise en quelque sorte par la disparition des symptômes morbides. L'on sait qu'effectivement la thérapeutique rituelle *likaa* guérit, et elle seule, de la maladie du même nom. Mais *"a likaa lisug jòn lini"* n'est pas seulement une parole, c'est aussi un cri de joie, celle de la Vie retrouvée.

Du point de vue anthropologique, une remarque s'impose : l'homme qui est un tout à mille facettes (social, somatique, non somatique etc...) n'est jamais atteint que comme une totalité; guérir pour lui, ce n'est pas seulement recouvrer un corps sain (dans une orgueilleuse solitude), mais aussi redécouvrir et réintégrer, par et avec ses semblables dans le *mbòg*, le sens de la vie humaine.

CHAPITRE IV

LA COMMUNICATION HUMAINE

DEUX RITES : - HIPODA
- CAL [1]

(1) Cal (lire tjal) : nous utilisons le verbe "cal" à la place du substantif "Lical" qui n'est pas usuel.

Du point de vue de la Tradition bantu et basa en particulier, le genre d'être de l'homme est une conquête originale. Celle-ci est réalisée et doit être protégée par tout une série de démarches caractéristiques. Les chapitres précédents ont essayé d'en silhouetter quelques aspects fondamentaux. Cette acquisition, la plus précieuse et la plus noble que l'homme ait jamais atteinte, reste précaire; car elle comporte des exigences intrinsèques et imprescriptibles telles qu'on ne saurait les mettre en cause (de quelque manière que ce soit) sans devoir, du coup, souscrire à la défaite de l'homme dans son effort d'édification de lui-même.

C'est pour répondre à ces exigences de son être original que le Bantu a conçu une gamme riche et très variée d'attitudes, de gestes et de comportements caractérisés : la communication humaine. Celle-ci apparaît comme une conduite aux relais multiples dans lesquels l'homme saisit son humanité comme un "bien" qui ne se "possède" et n'est conservé que dans l'acte de "partage"; ou mieux, il est une réalité dont chaque homme est la source autant que l'aboutissement; ce qui implique, par définition, que l'être de l'homme ne "tient" que dans la perception que l'on en a en commun.

Comme exemples, nous avons choisi deux rites qui sont présentés ici dans une brève analyse.

I. LE HIPODA

"Hipoda hi nkagaa be mang"
"Hipoda hi nkè be i intèd"
"Ba nuu be hipoda" (2) (proverbes basa)

Le repas reste chez le Basa et probablement chez les Bantu du Cameroun en général, un moment privilégié, celui précisément où les membres d'une famille et, le cas échéant, ceux de tout un clan, se retrouvent ensemble dans une atmosphère propre à resserrer les liens interhumains. Des circonstances, indépendantes de la volonté d'un individu, peuvent le contraindre à manger dans la solitude : par exemple, une personne qui reste seule au village; celle qui dans une ville, n'a aucune connaissance; ou un père de famille que ses horaires de travail empêchent d'être parmi les siens au moment des repas. De toute façon, quelles qu'en soient les raisons, une telle situation n'est jamais regardée comme normale.

Bien mieux, il est des gens capables de rester à jeun des journées entières ou presque, uniquement parce qu'ils n'ont personne avec qui prendre leur repas. C'est que pour le Bantu, et probablement le Négro-africain

---

(2) - Le "hipoda" ne contraint pas les mâchoires à s'ouvrir (à s'écarter l'une de l'autre).

- Le "hipoda" n'entre pas dans le "ntèd"; ce qui signifie qu'on n'a pas besoin, pour transporter le hipoda, de fabriquer un "ntèd". Le ntèd est une sorte de panier que l'on fabrique occasionnellement pour servir au transport d'un objet ou d'une quantité de choses représentant un certain volume.

- On dit aussi : "banuu be hipoda", c'est-à-dire le hipoda ne rassasie pas.

Toutes ces expressions sont synonymes et veulent souligner le fait que l'importance du hipoda ne réside pas dans la quantité matérielle qu'il représente.

en général, manger en commun est un comportement qui recèle une certaine signification. Il peut donc, dans une certaine mesure, contribuer à la compréhension de l'être qui s'y exprime : l'homme. Mais l'univers du repas est vaste; aussi, nous limitons-nous ici à un de ses aspects : le *hipoda*.

A) LA NOTION.

Le terme *hipoda* vient du verbe *pod*. On dit de quelqu'un qu'il nous a *pod* quelque chose lorsqu'il nous en donne une partie, généralement petite, pendant que lui-même conserve le reste (la plus grande partie). La chose donnée ne doit jamais être livrée entièrement; une telle action serait exprimée par le verbe *ti* qui veut dire donner, purement et simplement, sans implication d'une nuance particulière. Le docteur m'a donné des médicaments, se dit : *"dokta anti mè bèè"*. Ces médicaments peuvent être le bien d'une autre personne, ou au contraire appartenir au médecin lui-même. Ce qui compte, exclusivement, c'est le transfert volontaire des médicaments du médecin à moi, quand même ils auraient été volés. Par contre, si je dis : *"dokta ampod mè bèè"*, cela veut dire d'abord que ces médicaments appartiennent au médecin quel qu'en ait été le mode d'acquisition; cela signifie ensuite que les médicaments reçus ne sont qu'une infime partie de ceux que possède le propriétaire. Enfin, ce don que me fait le médecin, pour être *hipoda*, doit être totalement gratuit; et comme pour tout don en général, dans l'esprit de la tradition, il n'est même pas exigé que je dise explicitement merci. Pour marquer sa reconnaissance au donateur, il suffit d'exprimer, d'une façon ou d'une autre, que l'on est content du cadeau reçu. Ce qui est essentiel, c'est la joie éprouvée et exprimée par le bénéficiaire; lorsqu'elle arrive à manquer,

elle enlève au don un élément de sens important qu'aucun discours de gratitude ne saurait remplacer.

Au verbe *pod* s'oppose le verbe *nim* ; ce dernier veut dire refuser de faire don de quelque chose que l'on possède en propre. On ne *nim* que son propre bien. Lorsqu'on refuse de donner une chose qui appartient à un tiers, on emploie l'expression verbale *cel ti* (3) qui signifie refuser de donner. Le substantif qui découle du verbe *nim* est *wim* ; il sert à désigner le fait de refuser de faire don de ce que l'on possède. On appellera *mud wim* toute personne qui garde jalousement pour soi ce qui lui appartient et on dira qu'elle *nima* . Ce dernier terme est une extension verbale du verbe précédent *nim* . Il y introduit une nuance d'extension dans la durée ou d'habitude. Le contraire de *nima* est *kab* . *Kab* est par rapport au *pod* ce que *nima* est par rapport au *nim* . *Pod* exprime une action ponctuelle, alors que *kab* sert à exprimer une action extensive, une habitude, un état d'esprit permanent.

Ainsi le substantif *hipoda* est un terme à la fois différent de *ti* (= donner purement et simplement, sans aucune précision), qu'il implique par ailleurs, et il est opposé au *wim* . Le *hipoda* est ce quelque chose dont on "se dépouille" en faveur d'une autre personne mais qui implique l'idée de lien, un rapport permanent avec la totalité dont il provient. Cette notion s'applique d'abord et surtout aux choses destinées à la manducation; mais elle peut être aussi étendue à des objets non consommables.

---

(3) Cel, se lit : tjel.

B) DESCRIPTION ET ANALYSE DU *HIPODA*.

1) Le repas en commun dans un même plat.

Une étude monographique du repas selon la tradition basa n'est guère envisageable dans le cadre d'une analyse du *Hipoda*. Nous voudrions simplement dégager du repas, une sorte de toile de fond sur laquelle le *hipoda* apparaît; on faciliterait ainsi une meilleure pénétration du sens de ce dernier.

Il suffit d'observer la journée d'un paysan, agriculteur ou chasseur; celle d'un citadin n'en diffère que par la nature et l'éventail des occupations qui peuvent accaparer les heures tissant l'existence du travailleur quel qu'il soit. Ce qui est fondamentalement commun dans les différentes situations, c'est qu'on ne trouve presque jamais toute une famille avec ses amis réunis en un même endroit, autour d'une activité commune.

Par contre, à certaines heures de la journée, de la semaine ou du mois, il existe des moments, même s'ils ne sont pas mathématiquement déterminés, qui ont en quelque sorte le pouvoir de rassembler, souvent en totalité, tous les membres de la famille ou, à certaines occasions ceux de tout un clan. De tous ces moments, celui du repas est le plus universel et peut-être aussi celui qui s'impose avec le plus de nécessité.

Le repas s'impose certes comme une exigence biologique. En ville comme en campagne, lorsqu'après un travail harassant qui épuise mes énergies, je m'aperçois que je suis défaillant, diminué, vidé presque, la première idée qui me vient à l'esprit, c'est de me remonter, refaire mes forces. Affamé, je ne suis pas seulement incapable de travailler avec la force physique. Je me sens tout autant démuni intellectuellement et moralement.

Le vide que la faim a creusé en moi, dépasse donc de loin ma seule surface matérielle. Il plonge jusque dans les racines les plus invisibles de mon être. Seul le repas peut me sauver de cette lente et pénible déperdition de moi-même. Il n'est donc pas une exigence d'ordre exclusivement biologique (au sens des sciences de la nature); c'est tout mon être qui, pris en chasse par la faim et l'épuisement, aspirant irrésistiblement à la réfection, se tend tout entier vers le repas.

Je pourrais me jeter sur le premier aliment rencontré n'importe où, au hasard de mes déplacements. Non, je ne le ferai point. L'affamé que je suis, préfère retourner au milieu des siens : parents, sœurs , frères, cousins, amis etc... Ce n'est pas seulement au milieu, mais avec eux que je vais prendre mon repas, me revigorer pour une étape nouvelle.

On a déjà fait observer plus haut qu'il est des gens qui restent des jours durant sans toucher à un aliment si, d'aventure, ils étaient amenés à manger tout seuls. L'attitude du travailleur affamé, qui vient d'être évoquée et compte tenu des exceptions et de certaines particularités, souligne à sa manière une seule et même conception du repas : c'est que, outre sa fonction de réfection, et lorsqu'il est intentionnellement pris en commun, le repas constitue un véritable rite d'unification. Alors que pendant tout une journée ou même une semaine, selon les milieux et les genres d'occupations, les membres d'un même groupe (familial, clanique ou autre) ne se rencontrent que d'une manière sporadique, et plus ou moins furtive, dans le repas, ils se retrouvent tous ensemble dans une action commune, un comportement original qui met en scène leur communauté de destin.

C'est comme si la même vie, qui circule en chacun d'eux et qui s'épuise pour tous dans l'effort quotidien pour la survie de l'ensemble, une

fois affaiblie, ne peut et ne doit reprendre vigueur que dans une démarche faite en commun et à une source commune. Le repas en commun exprime en termes de réfection une exigence quasi-métaphysique, pour l'homme, de célébrer à certains moments déterminés l'unité de vie qui unit tous les membres de la famille ou ceux de tout autre groupe; cette vie commune est symboliquement incorporée dans les aliments que l'on mange au cours du repas.

Avaler les mêmes aliments provenant du repas servi dans un (ou des) plat(s) commun(s), c'est puiser à la même source, la même Vie et se l'approprier de manière totale et absolue; en effet seuls, les aliments sont à même d'exprimer une telle fonction (symbolique). "Seule entre toutes les choses, écrit E. BARBOTIN, la nourriture s'introduit dans mon corps pour s'y perdre; elle est consommée, c'est-à-dire cesse d'exister et s'accomplit par l'usage que j'en fais...

La relation d'extériorité qui rattache mon bien à moi-même s'abolit ici. L'aliment me devient intérieur; je l'accueille dans mon "chez moi" le plus strict, l'ingère, le digère, l'assimile, l'incorpore; il passe de ce que j'ai à ce que je suis, de l'ordre de mon avoir à l'ordre de mon être..." (4).

Il n'existe probablement pas autre chose qui puisse remplir cette fonction de la manducation qui exprime l'union intime allant jusqu'à la fusion totale. Et lorsqu'on sait que l'objet de cette manducation est la nourriture prise en commun dans un même plat (5), on comprend mieux

---

(4) BARBOTIN, E. : "Humanité de l'homme" Paris 1970, p. 298-299.

(5) C'est une expression symbolique de l'unité de vie.

la profondeur du lien qui unit les différents membres du groupe, familial par exemple; et l'importance du rite du repas en commun dans la vie de l'homme basa et du Bantu en général, apparaît avec plus de clarté.

Le repas en commun rassemble et unit à nouveau ceux qui avaient été séparés et dispersés par le temps et l'espace, éparpillés par mille occupations diverses et diminués par une Vie trop distendue et, en quelque sorte, en perte de vitesse. Le repas réunit, resserre les liens, refait le plein de la pression vitale et permet ainsi à chacun de se livrer ensuite à sa tâche pour la survie de tous.

C'est sur fond de ce décor que le rite *hipoda* apparaît sur la scène de la vie familiale, clanique ou tribale (6). Essayons de le serrer davantage dans ses entours et son originalité propre.

2) Le partage et le *hipoda* pendant le repas.

Dans les milieux traditionnels surtout, le repas de la communauté familiale se compose généralement de deux grands plats : un légumier et une saucière. Le moment du repas venu, on apporte les deux plats copieusement garnis, l'un, de légumes et l'autre, de viande avec sauce ou d'un autre mets destiné à être consommé avec les légumes (7). A la place de la viande on donne aussi du *kono ngònd*, ou du *nkono u hiondè* (8).

---

(6) Les amis qui mangent toujours en commun, vivent quelque chose d'analogue à ce qui vient d'être décrit.

(7) Il s'agit, en général, d'un aliment de base régional : makabo, manioc, ignames etc... (ce sont trois sortes de tubercules).

(8) Mets bien connus et très appréciés des Bantu camerounais. On les apprête avec soit de la pâte d'arachides, soit celle d'une sorte de graine semblable à la graine de concombre.

Si le cercle des commensaux dépasse le cadre strictement familial, le nombre de plats peut-être augmenté; il faut qu'il y ait suffisamment à manger pour tous.

Le partage de la viande ou de tout autre mets qu'on prend avec les légumes, se fait soit au début, soit pendant le repas.

Dès que ce dernier commence, l'un des participants, désigné par le chef de famille ou lui-même en personne, procède au partage. Le distributeur se saisit de la grosse pièce (de viande) apprêtée généralement en entier; il la rapproche de lui-même en la déposant dans un vase prévu *ad hoc*. Il la découpe en autant de morceaux qu'il y a de commensaux. Le distributeur est une personne qui doit bien posséder le sens de ce "métier" qu'on n'exerce presque jamais de manière régulière. Il doit connaître les règles essentielles du partage, par exemple l'équité, le sens de la proportion, l'attitude qu'on doit avoir en remettant à telle personne déterminée la part qui lui revient etc...

Une part est remise à chaque commensal conformément à son "personnage". Le bénéficiaire de l'offre du distributeur a normalement devoir de manifester sa satisfaction par un geste, une parole ou plus simplement par la manière dont il reçoit la part qui lui est attribuée. L'absence de parole et surtout l'indifférence est souvent un signe de mécontentement. Il est généralement recommandé que, si l'un ou l'autre s'estime lesé dans son droit parce que bénéficiaire d'une part non proportionnellement égale à celles des autres, il proteste d'une façon ou d'une autre : *"ba mpuu mè"* ou encore *"ba mpuu X ou Y"* etc...(9).

---

(9) "On m'a trompé dans le partage en m'attribuant une part inférieure à celle qui me revient; ou bien X ou Y a été trompé...".

Lorsque le cas d'injustice est trop flagrant, le distributeur est parfois obligé de morceler sa propre part pour satisfaire le mécontent. Il est aussi des cas où c'est un autre commensal qui consent volontairement à ce sacrifice.

La sauce, elle, est mangée pêle-mêle; généralement, chacun se sert à volonté et tout le monde mange directement dans le plat commun. Mais si les participants sont en surnombre et risquent de se gêner, deux solutions sont possibles : ou bien on se subdivise en petits groupes réunis autour des plats communs, tout en demeurant au même lieu du repas. Ou bien chaque commensal dispose d'une petite assiette dans laquelle il se sert; mais cette assiette est simplement un relais entre le plat communautaire et la bouche du participant.

La phase du partage terminée, le repas commence ou continue normalement s'il était déjà en cours. Un observateur attentif qui en suit le déroulement, aperçoit alors, tantôt chez l'un tantôt chez l'autre commensal, et ceci pendant tout la durée du repas, un geste caractéristique : le *hipoda*. Apparemment insignifiant et même un peu "gênant" pour une personne étrangère au milieu, le *hipoda* revêt, au contraire, pour le Bantu qui y reconnaît sa Tradition, une signification humaine profonde.

3) Le *Hipoda* et le donataire.

Il n'est pas toujours possible à chaque participant de garder dans la maîtrise de son regard tous les mouvements des autres commensaux. Aussi celui qui donne le *hipoda*, est-il souvent obligé, pour attirer l'attention de l'élu de son cœur , d'émettre un petit son insinuant et discret en direction de ce dernier : *hṁṁ !* La main qui vient de découper un morceau dans la part du propriétaire-donateur, d'un geste spontané et généreux se tend vers un bénéficiaire.

Celui-ci se redresse, agréablement surpris, ou peut-être simplement délivré d'une longue attente s'il espérait, à l'avance, pouvoir être l'objet de cette largesse. Les yeux rayonnants de joie, il tend la main, à son tour, l'ouvre entièrement (10) pour recevoir le don qui lui est fait. C'est le *Hipoda*.

Dans la société actuelle, on demande aux enfants de dire merci ! Traditionnellement, il suffit de dire à son tour : *ṅhṅṅ* ... C'est un peu l'équivalent de merci (*mè nyega* en basa) et qui correspond au *hṅṅṅ !* du donateur. Car, en général, la joie manifestée par le bénéficiaire du *hipoda* suffit à combler le donateur en retour. L'un est content de donner et l'autre l'est autant de recevoir. Ils sont tous deux liés dans un même univers qui les unit en les faisant partenaires d'une indivisible "complexité".

En effet, le cercle des commensaux réunit de nombreux participants. Nombreux aussi sont ceux qui, en principe, peuvent bénéficier des largesses du donneur de *hipoda* (ou aussi pouvoir être donneurs eux-mêmes). Et pourtant un seul (ou plusieurs successivement, jamais ensemble) est choisi et c'est à lui que le *hipoda* est donné.

A l'intérieur du repas qui rassemble et unifie, le *hipoda* au contraire, sort la personne en quelque sorte de l'ensemble du groupe et la met à part des autres. Le membre du groupe ainsi choisi, sans quitter ce dernier, appartient, de par le choix dont il est l'objet, à un univers particulier, celui du donateur et du donataire du *hipoda* qui unit inséparablement les deux partenaires. Par rapport au repas en commun, le *hipoda*

---

(10) Une main peu ou seulement à moitié ouverte marque soit un manque d'intérêt au "hipoda" soit que le donataire veut émettre quelqu' exigence vis-à-vis du donateur. Dans un cas comme dans l'autre, on lui fera savoir que cette attitude est impropre au bénéficiaire du "hipoda".

est donc un rite d'élection. Le nombre de ceux qui peuvent être successivement élus ne diminue en rien la qualité de ce geste (d'élection).

Le *hipoda* peut servir à marquer et donc aussi à faire repérer les préférences. On donne volontiers à celui ou à ceux avec qui on entretient des liens particuliers d'amicale affection ou de camaraderie. Et comme ces liens ne sont pas absents de la table commune, il serait anormal qu'ils ne cherchent pas, pour s'exprimer en de telles circonstances, un langage approprié, sans équivoque. Le geste *hipoda* acquiert alors un statut de symbole que rien ne peut lui contester. Moyen d'expression, il crée en quelque sorte et renforce, à son tour, ce qu'il est destiné à signifier : la camaraderie, l'amour, l'amitié et bien d'autres liens de même nature.

4) Le *Hipoda* et le donateur.

Mais on mutilerait le *hipoda* en le réduisant à sa fonction de rite d'élection. Son symbolisme s'étend au-delà de cette signification. On s'en rend bien compte lorsque, après l'avoir vu du côté du destinataire, on retourne à la source pour le regarder du côté du donateur. Il révèle un tout autre visage, mais complémentaire de celui qu'il revêt chez le destinataire.

La sagesse populaire qui s'y connaît mieux que quiconque, ne manque pas de faire observer à celui qui cherche à formuler quelque revendication au sujet d'un *hipoda* reçu, par l'une de ces trois formules lapidaires : *"hipoda hi nkagaa be mang"*,ce qui veut dire : le *hipoda* ne peut (sous entendu, être gros jusqu'à pouvoir)contraindre les mâchoires à s'écarter l'une de l'autre (pour lui permettre d'entrer dans la bouche et d'être mâché). Ou bien: *"hipoda hi nkè be i nted"* ce qui signifie qu'il n'est

pas besoin d'un *ntèd* pour (transporter) un *hipoda*. Cette formule est très courante et l'on en fait usage à l'occasion d'un cadeau de peu d'importance ou d'un partage dans lequel l'un des participants a droit à la part du lion, étant reconnu comme le quasi-propriétaire du bien à partager. Il dira spontanément aux autres : *"hipoda hi nkè be ntèd"*. La troisième formule est plus évocatrice encore : *"Ba nuu be hipoda"* : on ne doit pas compter sur le *hipoda* pour manger à sa faim.

Toutes ces trois expressions soulignent, sans équivoque, la petitesse du *hipoda*, son aspect matériel dérisoire. Aussi, lorsque le propriétaire s'aliène la plus grande partie du bien qu'il possède au profit d'un autre, tout en prétendant donner un *hipoda* , on lui rétorquera :*"Ngò u nti ntinag, hipoda habe hi"* (basa) = tu as donné purement et simplement (sous entendu, ton bien), ce n'est plus un *hipoda*.

Pour bien comprendre l'attitude du Bantu, du Basa en particulier, dans le phénomène que nous évoquons, il faut se situer dans le cadre du partage tel qu'il a été décrit par exemple à l'intérieur du repas en commun. Chacun a reçu une part proportionnellement égale à celles des autres. Il en est le maître absolu. Son droit est inattaquable. Il en fait ce qu'il veut et rien que comme il le veut. Au moment où il entreprend de faire un geste en direction d'un autre commensal, scinde une parcelle de sa propriété en sa faveur, se penche vers lui et la lui tend de sa propre main, le donateur s'engage lui-même dans une démarche qui relève entièrement de sa propre initiative. Nul ne peut l'y contraindre. Ce ne serait plus un don.

Aussi, pour signifier la maîtrise absolue de sa possession et de son droit et marquer la liberté totale de son initiative, le donateur n'offre-

t-il qu'une petite parcelle au bénéficiaire de sa bienveillance alors qu'il garde le gros morceau pour lui-même. Geste insignifiant seulement en apparence, disions-nous, le *hipoda* revêt à la lumière de ce contexte une seconde signification. Il est le symbole de la gratuité. Celui qui reçoit n'a aucun droit à faire valoir face à celui qui donne. Il est l'objet privilégié d'une élection totalement libre et d'un pur don jailli spontanément de la gratuité bienveillante du donateur.

Pour le Bantu, l'attitude qui doit répondre naturellement à cette élection et à ce don gratuit, n'est pas celle d'un être qui sait construire de beaux discours. C'est un homme fait de chair et de sang. Sa réponse à son bienfaiteur est un *ṅhṅṅ* de plaisir et de joie pour le bonheur qui le comble, et pour l'amitié reconnaissante qu'il voudrait lui donner en retour. Dans sa relation au donateur, c'est tout son être qui s'exprime en termes de gratitude et de reconnaissance.

Une fois donné et reçu, le *hipoda* est, comme les autres aliments, soit consommé au cours du repas soit conservé pour être mangé plus tard. Il reste ainsi soumis, en la matière, aux règles d'usage en vigueur dans les coutumes et traditions des Bantu; et c'est dans le contexte général de ces coutumes et de ces traditions, bref de la culture bantu traditionnelle qu'il faut le situer pour en saisir la portée globale relative à l'existence humaine de l'homme.

C) SIGNIFICATION HUMAINE DU *HIPODA*.

En plus des trois expressions *"hipoda hi nkagaa be mang"*, *"hipoda hi nkè be i ntèd"* et *"ba nuu be hipoda"* (11), la sagesse basa se sert d'une quatrième : *"Ba ncel be hipoda"*, c'est-à-dire on ne doit pas refuser le *hipoda*. Toutes ces expressions proverbiales et les attitudes qu'elles décrivent, restent vivantes et profondément enracinées dans la vie du peuple. Et pourtant l'importance matérielle du *hipoda* est si infime !

C'est que le *hipoda* est un symbole; et pour en comprendre la signification humaine,et son emprise sur le Bantu, observons la trame de la vie de l'homme vivant dans le milieu concerné.

1) Le destin "individuel".

Lorsqu'un petit d'homme vient au monde, la société s'en empare en le dénommant. Pour l'insérer en son sein, elle procède par toutes sortes d'initiations rigoureusement organisées; mais l'enracinement de l'enfant se fait conjointement par une autre voie, celle de la spontanéité. Cette voie assure la formation de l'homme en devenir en lui inculquant au gré des circonstances, attitudes et gestes en tant que porteurs de significations;il en a besoin pour la vie. On lui apprend à marcher, à manger, à dormir et à se lever d'une manière bien déterminée. Son rapport au monde ne lui est pas congénital; il est le résultat d'un long apprentissage mêlé d'échecs et de réussites. C'est par ce contact intime, progressif et prolongé avec l'immense creuset des virtualités de son monde que le

(11) Voir note 2.

petit d'homme s'humanise. Et dans ce programme d'humanisation le Bantu a inséré le geste *pod*(12). Comme il apprend à sourire ou à parler, l'enfant reçoit une formation pour *pod* (12).

On comprend, dès lors, pourquoi certaines personnes, ayant bien assimilé cette éducation et parfois la nature aidant, refusent de manger sans partager leur repas avec d'autres et sans *pod* (12). Ils sont appelés *"bod ba likab"* (13). Tout le monde les apprécie et, à défaut de les aimer, on les admire.

Par contre, il existe aussi des gens qui n'ont guère ou peu intégré cet aspect de leur humanité. Ils mangent seuls dans un coin, ne partagent pas volontiers et surtout ne donnent point de *dipoda* (plur. de *hipoda*). Ce sont des *"bod ba wim"* (14). Ils ont peu d'amis et, lorsqu'ils passent, dans le village ou dans le quartier de la ville, on murmure peu de choses aimables à leur égard; ils sont un peu à part comme s'ils appartenaient à un tout autre monde.

Le *hipoda* n'est qu'un petit morceau qui n'ampute pratiquement en rien celui qui le donne; il est à la portée de tous pour être donné ou reçu. Quand on n'est pas capable de *pod* (12), on ne peut prétendre être en possession de la plénitude de ses moyens humains, car on manque du sens de la gratuité en faveur des autres, et dont le *hipoda* est le symbole.

---

(12) Pod : verbe dont découle le substantif hipoda; il signifie donner un hipoda.

(13) "Bod ba likab" : les gens qui partagent volontiers ce qu'ils possèdent.

(14) "Bod ba wim" : personnes qui gardent jalousement pour elles seules tout ce qu'elles possèdent.

Cela peut modifier très profondément les relations interhumaines pourtant constitutives de la vie de l'homme. Un passage d'un célèbre poème épique basa auquel il a déjà été fait allusion, *"Bòn-ba-Hitòn"* (15) souligne bien la valeur du partage et du *hipoda* dans l'étoffe des relations qui représentent l'enracinement humain de l'homme.

Hitòn-Lingom, le héros de la geste, est, depuis de longues années, à l'âge de se marier. Il est en recherche d'une fille à épouser et, chaque fois, se heurte à de très nombreuses et insurmontables difficultés. Conformément à la tradition, il faut qu'il organise un *say* (16) afin qu'il soit "béni" et encouragé, et que ses efforts parviennent à un aboutissement heureux. Or, Hitòn-Lingom est un *mud wim* (sing. de *bod ba wim*) et cette triste célébrité sienne est répandue sur toute l'étendue de l'ethnie. Pendant le *say* , avant que l'officiant, en paroles et par gestes, ne prononce la "bénédiction" sur l'intéressé, il lui fait d'abord avouer tout ce que son monde lui reproche et aussi ce qu'il aurait à se reprocher à lui-même. Il faut qu'il se réconcilie avec la communauté (17).

NJÒK, le frère aîné de Hitòn, est désigné pour présider à la cérémonie. Voici quels reproches il formule contre son cadet :

Nyè lè : wè nkal lè	Il lui dit : pour qui te prends-tu donc ?
Wè ned Kii	Pourquoi tant de malice,
A beba mbè	Homme méchant et laid !
U nòl ki njòk bikay	Abats-tu un éléphant dans la forêt,
U nim lilom,	Tu n'en donnes rien au clan
Tò hiked (18) *u hèk be lilom.*	Pas un petit morceau au clan.

(15) Voir chapitre I : "le nom dans la génèse de l'être humain".

(16) "Say" : un rite de bénédiction.

(17) Tel est d'ailleurs un des aspects du rituel du "say".

(18) Le "hiked" : (tout) petit morceau est offert en hipoda.

955	*Hanano wè ngwèlèk bes !*	Et maintenant tu viens te saisir de nous! (19)
	Wèè wè unsombol nwaa	Parce que tu cherches une épouse,
	Wè Hitòn !	Toi, Hitòn !
	Nyè : wè waa bii è ?	Il dit : penses-tu vraiment pouvoir te marier ?
	.....	.....
961	*Bò : a beba mbè*	Et on lui criait : Homme méchant et laid;
	Nyè lè : wè ned wim	Il (Njòk) lui dit : toi, tu es l'avarice même
	Nyè : wè wè ga bii be	Tu ne te marieras pas,
	Wè Hitòn,	Toi, Hitòn,
965	*Wè ubikal lè wèè u nima bitit*	Tu as juré de ne partager ton gibier avec personne
	Wè Hitòn,	Toi, Hitòn,
	Nyè : gwòn wè waa bii ni !	C'est le gibier que tu épouseras !
	Ey ! Hitòn a nyòdi	Ey ! Hitòn se leva,
	Nyè : a man ta, wê u nkal laa ?	Et de demander : fils de mon père, que dis-tu donc ?
970	*Nyè lê : mè mal pòd*	Il (Njòk) dit : ce que j'ai dit reste dit.
	Nyè : nwahag mè mè kwag...	Et lui : laisse tomber, je vais faire amende honorable.....

("*Bon-ba-Hitòn*" vers 949-971)

Cette phase de réconciliation terminée, on continua le rite, avec la "bénédiction" (*cal* en basa), le repas etc... On s'aperçoit, par cet exemple, quel impact, entre autres, le *hipoda* peut avoir dans la vie d'un individu. Si le héros n'avait régularisé sa situation et réorienté sa vie en acceptant d'y intégrer enfin le *likab* (partage) et le *hipoda*, il est très probable que son idéal humain aurait été définitivement compromis. Il ne se serait jamais marié; et mort sans progéniture, il

---

(19) Pour organiser le say en sa faveur, Hitòn-Lingom avait emmené de force, chez lui, tous les hommes du clan habilités à prendre part à un say. Ceci est non-conforme à la tradition.

n'aurait pas laissé de nom. Y a-t-il pour le Bantu, le Basa en particulier, pire malédiction que celle-là ? Or, après le *say* , Hitòǹ se maria et eut vingt-sept enfants, dit le poète. Il fut donc comblé trois fois (20). C'est que le déblocage par le *say* a rouvert entre le héros et son monde les vannes sociales de la communication humaine.

2) Le destin collectif.

La communion au même sens de l'existence par le *hipoda* n'influe pas seulement sur la vie de l'homme en tant qu'élément d'un tout uniquement à l'intérieur de la parenté familiale. Elle forge également la destinée humaine dans le contexte de la compénétration des entités familiales, claniques et tribales, ainsi qu'on a pu le pressentir dans le "cas Hitòǹ-Lingom".

De même que pendant le repas familial ou entre amis, on conserve soigneusement aux absents leurs *dipoda*, ainsi un père de famille, par exemple, qui a été à une invitation où l'on a bien mangé, ne revient normalement pas chez soi sans ramener au fond de son sac, de la part d'autres personnes et de sa propre initiative (ou les deux à la fois), des *dipoda* pour ceux des siens restés à la maison. C'est là une des qualités que doit avoir un bon époux et un bon père. D'un fils ou d'une fille digne de ce nom, d'une mère ou d'une épouse de qualité, on attendra, à l'occasion, la même "culture" de la gratuité élective et bienveillante (par le *hipoda*).

Une famille, un clan ou une tribu qui ne partage pas volontiers (= *kab)* ou qui ne donne pas de *dipoda* quand les circonstances s'y prêtent,

---

(20) Le chiffre 9, comme il a été mentionné dans le chap. 3, est symbole de la plénitude. 27 c'est 9 x 3.

par exemple à l'occasion de l'abattage de gibier d'une certaine importance (le gorille, l'éléphant surtout etc...), tombe sous le coup des mêmes reproches qu'un individu isolé. Une telle collectivité peut être aussi en butte aux mêmes blocages humains, ou tout au moins analogues à ceux, par exemple, d'un Hitòn-Lingom ou d'autres encore. Ce qui veut dire qu'elle peut être menacée dans son existence concrète immédiate autant que dans sa survie à plus ou moins longue échéance.

L'analyse du *hipoda*, telle que nous l'avons conduite, est rigoureusement applicable aussi bien à la réalité interindividuelle qu'aux liens inter-tribaux, compte tenu, bien sûr, de l'originalité de chacun. Ce qui est important à souligner, c'est l'analogie de l'emprise du rite *hipoda* sur les deux plans, individuel et collectif, où s'exprime l'existence humaine. D'où peut provenir une telle analogie de situation si ce n'est d'un phénomène plus englobant, qui a nom : relation humaine (en général).

3) Le rite *Hipoda* et la relation humaine.

Elever un petit d'homme, l'éduquer, le former, l'instruire, c'est l'amener à assimiler progressivement le type d'humanité propre au *Mbòg* (= "monde") auquel il appartient; c'est aussi mettre à sa portée l'immense richesse des symboles disponibles de ce *Mbòg*. Car ces derniers sont les seuls instruments qui lui serviront de truchement pour donner des contours à son expérience vitale et pour la communiquer à ses semblables. Or, on a vu que le geste *pod* ou *hipoda* en fait partie intégrante.

D'une manière générale, le rite *hipoda* vise soit à rétablir des liens détériorés par quelque dissension, soit à instaurer une ère de relations privilégiées entre les partenaires. Son acceptation ou son refus signifie,

pour le Bantu, l'acceptation ou le refus d'entretenir de bonnes relations, l'accueil ou le rejet d'une demande de réconciliation ou d'une offre d'amitié. Pour un observateur non impliqué dans la situation, la démarche qui transparaît dans ce rite peut servir à faire le point sur le niveau d'interpénétration ou d'isolement des univers existentiels en présence. Et pour ces derniers eux-mêmes, il est le sens et l'instrument de leurs rapports réciproques. Mais cette situation générale est commune au *hipoda* et au *likab* (= partage).

Comme symbole particulier, le rite *hipoda* a son fonctionnement spécifique : il crée en quelque sorte et façonne les relations humaines dans le sens de l'élection et de la gratuité. Ces relations en reçoivent ainsi une marque originale que des symboles d'un autre ordre ne peuvent produire. Dans cette orientation de la communication humaine, le Bantu reconnaît une source authentique de l'humanité de l'homme.

II. LE CAL (21)

La seconde expression de la communication humaine est le *cal* . On ne s'en sert que dans certaines circonstances déterminantes, engageant le destin de l'individu ou d'une communauté toute entière : une séparation plus ou moins longue; un envoi à une mission importante ou simplement dangereuse, un engagement dans une entreprise (22) décisive. Et c'est pour le sujet sur qui vont reposer les destinées du groupe ou qui s'engage pour son propre compte, que l'on organise ce rite.

---

(21) Cal se lit : tjal.

(22) Entreprise au sens d'action, quelle qu'elle soit.

A) SITUATION GENERALE.

Comme tout rite social, la conduite désignée par le terme *cal* comporte quatre pôles essentiels de référence : le groupe humain qui l'accomplit, un officiant chargé de conduire le rite, un sujet au bénéfice duquel ce rite est organisé, les circonstances et motivations de son organisation (23).

La désignation, très évocatrice, de *cal* provient d'un des actes accomplis au cours de la cérémonie. Il consiste à éjecter, en soufflant, un peu de salive sur l'une des parties du corps du sujet, prévues par la tradition: le sommet de la tête, le front, la paume de la main ou le dos etc... Le souffle permet à la salive de gicler sur l'endroit visé. C'est l'action de gicler sur... qui est proprement désignée par le terme *cal* (24). Cette désignation s'est étendue à l'ensemble de la conduite rituelle que nous voulons analyser. On ne *cal* que ce qui est liquide; exemples : *"a ncal mè maleb i su"*, en basa, veut dire il m'a envoyé un jet d'eau au visage; *"a ncal mòòg li bab li ndab"* signifie il a versé du vin avec force sur le mur de la maison; ou encore *"mè ncal nyè matai i su"* c'est-à-dire je lui ai envoyé un jet de salive au visage.

L'action "d'éjecter de la salive, avec force, sur" *(cal)* le sujet du rite, devient un geste déterminant dans le cadre de la cérémonie.

---

(23) Par la force des circonstances, il peut arriver que le même personnage joue le rôle d'officiant et de public à la fois. Tel est parfois le cas du "cal".

(24) Le contraire de cal est kob, c'est-à-dire verser, laisser couler... sur (purement et simplement), sans aucune nuance particulière.

1) Le groupe humain.

Le groupe humain, représenté par le public, est le cadre général dans lequel un sujet reçoit le *cal* . Ce peut être la famille, le clan ou même la tribu tout entière. Il est en principe, délimité par la nature propre de la mission commise.

Un jeune homme qui va travailler en ville ou qui se rend dans un pays lointain pour des études, sera *cal* dans sa propre famille par son père, sa mère ou autre personne autorisée.

Quant à la jeune fille qui part en mariage, elle ne recevra normalement le *cal* que d'une personne qui en a le pouvoir au nom du clan, quand même il s'agirait du propre père de la fille. Car, dans cette circonstance, celui-ci ne peut agir que comme mandataire du groupe clanique tout entier. L'absence physique de ce dernier n'apporte pas de changement qui puisse affecter les éléments essentiels de la situation.

Lorsque le sujet reçoit mission de la part de toute la tribu, il revient au *Mbòmbòg* dont l'autorité est reconnue par tout le groupe, de conduire le rite. Il ne sera pas absolument nécessaire qu'un public y soit expressément convoqué, bien que ce soit toujours recommandé (25).

Mais, le Bantu qui a un sens aigu de la vie communautaire et de l'existence partagée, préfère que, dans toute situation normale, les rites sociaux soient accomplis dans un cadre réunissant en plus de l'officiant et du

---

(25) Il est vraisemblable que cette précaution tienne au fait que les rites sorciers se déroulent généralement dans un cadre typique dans lequel l'agresseur et la victime se trouvent isolés, sans assistance, sans témoin : ainsi l'envoûtement par le "hu". (Cf. HEBGA, M. : "Le concept de métamorphoses d'hommes en animaux..." p. 161-180). Voir aussi BAYIGA-BAYIGA, A. : "L'homme qui-voit-la-nuit..." Thèse de IIIe cycle : remarques sur le Hu.

sujet, beaucoup d'autres membres du groupe. Il est exigé que le *cal* , bien que très sobre et dépouillé, se fasse dans les mêmes conditions. Il lui faut son petit public même s'il n'est composé que d'une tierce personne en plus de l'officiant et du sujet.

2) L'officiant.

Le rite doit toujours être pris en charge par une personne autorisée. Parce qu'il est acte officiel, il faut, pour l'accomplir, un représentant officiel, reconnu par tous. Ni l'âge, ni le sexe n'est vraiment déterminant. Une condition essentielle cependant : l'officiant doit avoir le statut social d'un homme accompli, ayant été entièrement intégré dans la société. Les enfants ne peuvent pas être officiants, pas plus que les marginaux tels que les esclaves (*nkòl*, terme basa) ou les étrangers : *"ba ncal be waṅan"*, disent les Basa, c'est-à-dire : on ne "bénit" pas quelqu'un appartenant à un autre (groupe que le sien).

En d'autres termes : pour conduire "validement" le *cal* , il faut remplir trois conditions : appartenir au groupe, être un homme pleinement intégré dans le groupe familial, clanique ou tribal et enfin être, de par le groupe, apte à le faire. Un tel "pouvoir" est en somme celui du groupe pris dans sa totalité.

3) Le sujet du rite.

En principe, tout membre de la famille, du clan ou de la tribu peut recevoir le *cal* pourvu qu'il soit capable d'accomplir une mission ou de faire face à un engagement : homme ou femme, adulte ou enfant. A proprement parler, il n'y a guère de restriction pour ce rôle. Pas même pour un étranger (immigré) ou un esclave. Il suffit qu'il soit fixé dans la

communauté, accepté par elle et jouisse de l'estime de son entourage; on peut considérer qu'une certaine appartenance plus ou moins profonde entre une telle personne et son milieu est la raison de cette tolérance.

Si la jeunesse est souvent plus partie prenante que tout autre catégorie sociale, c'est surtout à cause de sa capacité d'adaptation aux différentes tâches du groupe; aussi a-t-elle besoin, peut-être plus que d'autres, de se savoir solidement portée par son milieu.

La volonté libre de l'individu est évidemment toujours requise. C'est un critère essentiel. Si je ne veux pas porter une charge qui m'est confiée, c'est peut-être que je n'en ai pas la capacité, le courage, la maturité nécessaire. Mais il se peut aussi que cela tienne au fait que je ne suis pas en communion avec les miens, que mon appartenance à mon groupe n'a pas grand prix à mes yeux, que je ne partage pas la même vie que ceux qui m'entourent. Mon attitude, en somme, reposerait sur un certain manque de participation au sens de l'existence que le *Mbòg* auquel j'appartiens, met à ma disposition. Et dans ce cas, la libre acceptation de prendre en main la mission que l'on voudrait me confier, devient au moins incompatible avec mes dispositions individuelles. Dès lors, le groupe aurait grand tort de mettre entre mes mains ses destinées. Le représentant, lui, sans abandonner son originalité d'individu, doit coïncider, d'une certaine manière avec le monde dont il est le symbole et par lequel il est porté. Il faut qu'il y ait, entre son monde et lui, une complicité sans faille et sans défaillance. L'absence de cette communion profonde avec ce monde sien ou au moins avec l'un ou l'autre de ses aspects bloquant sa volonté, rend difficile et même contradictoire le rôle que le sujet du *cal* va devoir jouer à la suite de sa "consécration".

Le refus du *cal* apparaît, dans le cadre du rôle du sujet, comme la quintessence de la contradiction que le manque de volonté libre de l'individu, n'accuse que d'une manière très atténuée. Ce refus est communément interprété soit comme le rejet ou le mépris de la charge proposée, soit comme un fol esprit d'indépendance incompatible avec l'attitude d'un représentant. Ce qui détache quelque peu l'intéressé de son monde et met sûrement en cause son appartenance à ce monde, tout au moins moralement. Un tel individu est devenu étranger aux siens. Se désolidarisant d'eux par son comportement, il ne peut parler et agir qu'en son propre nom. Or, cela est totalement contraire au rôle qu'il a à jouer une fois que le *cal* est reçu.

Je puis toujours objecter que je ne refuse pas la famille, le clan, la tribu; que mon attitude ne vise qu'un aspect de mon monde qui est la conduite *cal* . En fait, le dilemne est bien difficile à surmonter. Le *mbòg* ("monde humain") est un tout et fonctionne comme tel. Avec ses symboles, dont le *cal*, il met à notre disposition l'immensité complexe des significations qui le constituent de manière organique. Si j'ai la possibilité d'en prendre conscience, je mesurerais alors avec plus de modestie la naïveté et la myopie de mon geste et aussi la témérité de mes prétentions. Et faute de me soumettre, j'aurais au moins la possibilité de saisir le lien intime unissant entre eux, le *cal* et le mandat familial, clanique ou tribal. Bien plus, je pourrais jauger, avec davantage de justesse, ce que signifie parler, agir au nom de tous, placer sur ses épaules le poids du destin communautaire.

4) Circonstances et motivations du *cal*.

Le quatrième pôle qui permet de mieux cerner le rite *cal* est l'élément que nous appelons "circonstances et motivations". Bien que l'ayant déjà évoqué brièvement au départ, nous le reprenons ici pour essayer de le décrire avec plus de précision. Et pour ce faire, prenons d'abord deux exemples.

Pour le Bantu, une jeune fille qui va en mariage, doit nécessairement recevoir le *cal*. Le mariage, à ses yeux, n'est pas uniquement l'union exclusive de deux individus, lesquels pourraient à volonté se mettre ensemble et se séparer, eu égard, bien entendu, à quelques formalités sociales plus ou moins compliquées. Il engage aussi tout entières les collectivités respectives auxquelles appartiennent les époux. C'est pour cette raison (26) que la tradition prévoit, dans les différentes démarches relatives au mariage, une participation active, directe ou indirecte de ces collectivités.

Si la fille et le garçon s'unissent maritalement au mépris de la volonté des leurs, et donc sans avoir reçu leur "bénédiction", et qu'ensuite ils ne se trouvent pas heureux dans leur union, force leur sera de revenir demander pardon. Ce conseil est communément donné aux mariés dès qu'apparaissent, dans les circonstances que nous signalons, les premières difficultés graves de la vie conjugale.

Favorablement accueillis par les parents, ils seront, par la force même des choses, "bénis" (*cal*) à la même occasion, naturellement après que moult conseils, jugés nécessaires, leur auront été prodigués.

---

(26) Et peut-être pour d'autres encore...

En outre, on sait que chez les Basa et probablement chez les Bantu du Sud-Cameroun en général, la femme mariée conserve une double appartenance: sa famille d'origine et sa famille d'adoption. Le mariage modifie mais ne rompt guère ses liens avec la "maison paternelle";par exemple elle conserve son nom familial. Si bien qu'en cas de difficultés graves avec son mari elle peut revenir chez ses parents qui l'accueillent avec joie. Lorsque son geste s'avère réellement justifiable, son mari ne pourra la récupérer qu'après avoir fait amende honorable.

On s'aperçoit ainsi que se marier est bien plus qu'un certain "arrangement" entre individus isolés. C'est une conduite humaine dans laquelle se trouvent impliqués, mais à des titres différents, des collectivités autant que des individus. C'est pourquoi les époux seront *cal* au moment de leur engagement.

Le second exemple est celui du jeune homme quittant les siens pour chercher du travail en ville ou allant faire des études dans un pays lointain. Sa situation est un peu analogue à celle de la jeune fille qui se marie. Famille et proches voient dans son avenir leur propre destin. Sans travail rémunérateur, sans études bien menées, le jeune homme ne pourra avoir des épaules assez solides pour porter le poids qui reposera sur sa carrure d'homme une fois son père disparu. Dans le chemin où il doit s'engager, c'est la vie de tous les siens sans oublier la sienne propre, qui est en jeu.

Pour son départ, sa parenté familiale, clanique ou même tribale, organisera le *cal* pour lui donner sa "bénédiction". Porté par la force de son monde tout entier et s'il joue son rôle avec vérité, il peut espérer que ses efforts ne seront pas vains.

Un autre aspect de l'élément que nous examinons concerne l'interdépendance nécessaire de l'officiant et du sujet du rite. L'un et l'autre doivent être membres de la même communauté. *"Ba ncal be waŋan"*, *"ba ntîhè be waŋan"*, disent les Basa (27); cela signifie que la bénédiction comme la malédiction n'a de valeur que s'il existe un lien effectif d'appartenance réciproque entre celui qui bénit ou maudit et celui sur qui tombe la bénédiction ou la malédiction. Bien qu'ils jouent des rôles différents, ces deux personnages, l'officiant et le sujet, sont inextricablement liés par une communauté de destin. On comprend que la tradition tolère qu'un rite social, tel que le *cal*, puisse se dérouler avec comme participants uniquement deux acteurs, au cas où les circonstances ne permettent pas d'avoir un public plus nombreux.

"Bénir-(et) être bénit" apparaît comme un acte unique et communautaire destiné à rendre actuelles et plus présentes à l'esprit, la conscience d'appartenir à une Vie commune et la volonté de réussir collectivement un projet d'avenir par l'action d'un membre de la communauté.

Le dernier point à souligner, enfin, est le contraste évident entre l'usage courant (ordinaire) de l'éjection de la salive sur quelqu'un (ou sur un quelconque objet) et l'emploi du même geste dans le cadre rituel. Dans la vie courante aucune circonstance n'autorise vraiment à projeter sa propre salive sur une autre personne, quelle qu'elle soit, pas même sur les objets qui lui appartiennent. Ce serait une attitude de mépris intolérable vis-à-vis d'autrui, et pour soi-même la preuve d'une

---

(27) Mot à mot : on ne bénit pas celui d'un autre; on ne maudit pas celui d'un autre.

éducation douteuse. Et pourtant, dans le *cal*, c'est précisément ce geste qui a été choisi (il n'est pas le seul) comme symbole, au point d'imposer sa propre dénomination à l'ensemble de l'action rituelle. La communauté pousserait-elle l'absurde jusqu'à remettre ses destinées aux mains d'un individu à qui elle aura d'abord, par le truchement de l'officiant, signifié son mépris avec autant de souveraineté ? A travers le jet rituel de la salive, la famille, le clan ou la tribu, parle probablement un autre langage qu'il importe de comprendre.

S'il s'agissait, comme dans d'autres rites, par exemple la circoncision, de marquer celui qui a été choisi, le jet de la salive resterait un moyen fragile et peu convaincant, même s'il jouit d'une certaine faveur d'être un "produit humain".

Pourquoi le Bantu a-t-il préféré le jet de la salive à tout autre moyen d'expression ? Un effet du hasard ? Peut-être... Quoiqu'il en soit, ce support matériel humain, qui a déjà une autre signification dans la vie courante, doit avoir été repris, malgré et peut-être même à cause de cette signification, et remodelé radicalement dans sa fonction symbolique.

Comme les cheveux, la peau ou le sang, la salive fait partie intégrante de l'homme. Son usage dans les rapports d'homme à homme détermine le type (et éventuellement la qualité) des relations que les êtres humains entretiennent entre eux. Le *cal* a certainement son originalité.

B) ANALYSE DU RITE *CAL*.

1) Le déroulement général de l'action rituelle.

Le *cal* ou rite de la salive se fait de façon très simple, sans faste, sans préparation. En présence d'un ou de tous les membres de la communauté concernée, l'officiant fait venir celui qui bientôt, quitte les siens pour une durée plus ou moins longue. Il s'entretient un moment avec lui sur son voyage : son but, ses difficultés éventuelles, ses dangers. Il lui prodigue moult conseils et recommandations. A l'écouter attentivement, on s'aperçoit que, souvent, il se répète abondamment. Ce qui peut paraître fatigant; mais c'est intentionnel : il faut que l'intéressé retienne le plus de choses possibles : provisions pour toute la durée de sa mission. Il ne peut être à la hauteur de sa tâche que dans la mesure où il reste fidèle à ces paroles qu'il a entendues et qui sont destinées à guider ses pas tout au long de son chemin et de son existence de "missionnaire". Pendant ce temps, le sujet écoute attentivement et répond de temps en temps quand cela est nécessaire.

Puis l'officiant s'approche ou bien demande plutôt au sujet de venir vers lui. Une fois devant l'officiant, il se tient debout, profondément incliné en avant ou bien il adopte une autre position selon les usages de la tradition locale. Et, s'inclinant aussi vers son partenaire, l'officiant lui éjecte, en soufflant, d'un bruit fort et sec, un peu de salive sur le front, sur la poitrine ou dans les mains :*"Stfff...!; "Ntoṅ ni ntoṅ !"* (28). Ce qui veut dire, toujours de l'avant dans le succès et

---

(28) Cette formule consacrée difficile à traduire littéralement est universellement connue dans tout le pays basa. Tout le monde en comprend le sens. Elle est la formule essentielle de l'acte de bénédiction pendant le "Cal". Mot à mot c'est: "dans la rangée et dans la rangée".

la prospérité. A cette formule viennent s'en ajouter parfois beaucoup d'autres, selon le milieu et l'inspiration de l'officiant. Une longue litanie de vœux et de souhaits alors s'enchaîne, l'officiant alternant avec toute l'assistance. Avec ce flot de bénédictions se termine aussi le rite.

Silencieux, le regard plein de reconnaissance mais chargé de la gravité de tout un destin, la poitrine remplie de courage, le sujet se redresse, prêt pour le grand départ. Quant à l'assistance, elle laisse percer ici et là, par moment, quelques éclats de joie mêlés à un fond de tristesse qui caractérise toute scène de séparation.

2) La salive éjectée et projetée par le souffle de la bouche.

Produit humain, la salive est un liquide qui a sa forme, ses propriétés. On sait qu'elle mouille, assouplit ce qui est dur quand elle parvient à l'imbiber; elle dilue. Lorsque j'ai le gosier asséché et la bouche sèche, je fais appel à ma salive pour les mouiller, les irriguer. Si la peau de mes lèvres durcit et que ces dernières s'en trouvent parsemées de gerçures, j'y fais passer ma langue pour y étendre une couche de salive plus ou moins fine selon la circonstance, afin d'en assouplir les parties durcies et même de diluer ce qui peut l'être. Cela me permet d'endiguer, à mes lèvres, le phénomène de fendillement et de la division et de favoriser la réunification des parties séparées.

Quand je mâche un aliment complètement sec, par exemple un *likabo* (29), j'ai besoin de ma salive pour tremper ce que j'écrase avec mes dents et

---

(29) Un tubercule, servant d'aliment de base dans certaines régions basa.

pour que les différentes parcelles du *likabo* soient diluées, fondues ensemble. Fonctionnant dans le rite *cal*, ma salive ne peut avoir d'autres rôles que ceux ou celui que sa forme, ses propriétés, bref, ce qu'elle est dans la nature, lui permettent de jouer. Mais, dans notre contexte, elle n'est pas seule.

En effet, dans le *cal*, la salive est mobile. Elle doit cette propriété au souffle de la bouche, lequel est, comme elle, un produit humain. Grâce à la force de ce souffle, la salive est expulsée de "l'intérieur" de l'officiant et propulsée au loin en direction de la cible que constitue le sujet du rite et qu'elle atteint. Et ce faisant, elle parcourt tout l'espace qui sépare les deux partenaires; et,symboliquement, l'abolit par sa trajectoire. Projectile comme tout autre, elle en a la forme, le mouvement, la vitesse et la puissance. Elle ne se dépose pas en douceur sur la cible vers laquelle elle est orientée. Elle gicle sur cette cible, la frappe avec force, pénètre probablement en partie et la pousse dans la direction de son mouvement : au loin (30).

Considérée dans cette perspective, la salive du *cal* est le symbole d'une "force" dont la fonction est apparemment paradoxale. Elle éjecte, expulse et envoie "au loin"; elle donne donc l'impression de séparer, de diviser. Ce n'est qu'une apparence, car en même temps, elle dilue, relie, unit, soude ensemble ce qui est divisé, séparé ou qui risque de l'être; mieux encore, elle abolit toute distance qui désunit. Mais ce n'est pas une "force" mystérieuse, abstraitement "vitale". La salive du *cal* est, comme symbole, un "lien" concrètement "corporel"; et c'est en tant que telle qu'elle fonctionne dans son rôle d'unir et de maintenir liés ensemble

---

(30) C'est un lointain qui n'est que symboliquement esquissé.

un membre du groupe, l'officiant qui incarne ce groupe (familial, clanique ou tribal) et celui que le même groupe (à travers l'officiant) "pousse", "envoie au loin" : le sujet du rite; mais aussi à travers eux tout le groupe ensemble.

Le *Cal* est donc un rite d'envoi par lequel la famille ou la tribu, dans son représentant, signifie sa démarche. Le sujet en faveur duquel on l'organise devient, par l'acte d'envoi, un "missionnaire". "Ejecté" du groupe dès l'instant qu'il est choisi, l'élu du *cal* court, dans sa "mission", le risque de se désunir, de se séparer et de s'éloigner existentiellement de son monde que le temps et l'espace vont tenir physiquement loin de lui. Dès lors, il est naturel qu'au moment de son départ son union avec les siens soit marquée avec une intensité toute particulière dans le geste même qui l'envoie. Pour exprimer tout cela, le Bantu a trouvé dans le symbolisme de la salive éjectée et projetée par le souffle de la bouche le langage le plus approprié. Et au geste s'ajoutent des formules qui soulignent et renforcent les mêmes idées.

3) Le *NI* (en basa) = Avec.

Les formules sont dans tout rite : le complément naturel des gestes. Dans celui que nous analysons, il en existe un certain nombre, dont la plupart sont toujours improvisées selon la circonstance et l'inspiration de l'officiant. Nous en soulignerons les deux aspects fondamentaux.

a) Le premier de ces aspects nous paraît être la structure commune à toutes les formules que l'on rencontre, ou presque. Elle apparaît de manière claire et constante dans la conjonction *NI* (ou *lonni*) (31) qui

(31) En basa.

veut dire "avec". Voici, avec leur traduction, quelques exemples de formules dans un contexte tel que celui qui a été envisagé ici :

1	*Ntoǹ ni ntoǹ, mèè*	Toujours de l'Avant !
2	*Hilolomb a kèna nyè a lòna yè a ! : Hmm* (32)	Que l'Ancien l'accompagne à l'aller et l'accompagne au retour : Hmm!
3	*A kèè mboo, a lòò mboo a ! Hmm.*	Qu'il parte en bonne santé et revienne en bonne santé : Hmm !
4	*A kèè ni nsaǹ a ! Hmm.*	Qu'il voyage AVEC la paix : Hmm !
5	*Ni ba babikè ni ba bayii, baba ni yè a ! Hmm.*	Que les morts et les vivants soient AVEC lui : Hmm !
6	*Basogoo sogoo baba ni nyè a ! Hmm.*	Que les ancêtres soient AVEC lui: Hmm !
7	*Kènèg, u bengè baǹ mbus*	Pars, ne regarde pas en arrière
8	*Nèm ngui, ukòn baǹ wòǹi*	Courage (33) ! N'aie pas peur !
9	*Bes bobaso diye ni wè a :*	Tous, nous sommes AVEC toi !
10	*Lihaa jòǹ jòliso liye ni wè a*	Tous les tiens sont AVEC toi !
etc...		
11	*Ntoǹ ni ntoǹ, bisu ni bisu a ! Hmm.*	Toujours de l'avant, (qu'il aille toujours) de l'avant et de l'avant, Hmm !.

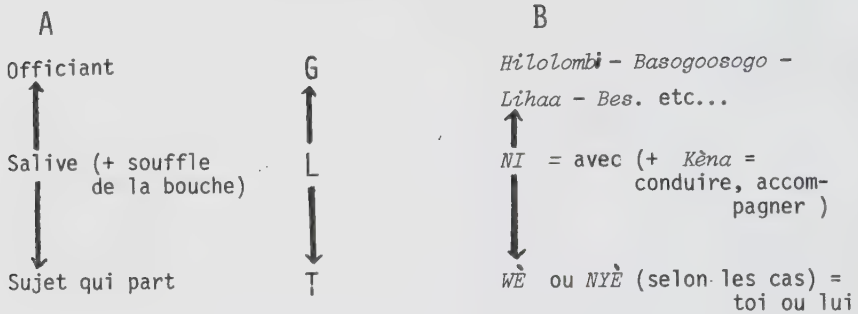
Une observation attentive révèle une symétrie de termes entre le geste *cal* et les formules qui l'accompagnent habituellement. On découvre d'un côté : le groupe humain dans son représentant, l'officiant, uni au sujet qui va partir, par le "lien corporel", de la salive; d'un autre côté, le même groupe est évoqué dans les formules de manière plus détaillée, dans une situation où il apparaît relié au "missionnaire" par le *ni* (avec). On peut représenter ce parallèle par le schéma suivant : soit G = le groupe; L = le lien corporel ou terme du discours; T = le toi, sujet qui part; A = geste rituel; B = formule rituelle. Le *Cal* présente schématiquement la structure que voici :

---

(32) Ce "hmm!" est la façon dont l'assistance donne son approbation aux souhaits formulés par l'officiant.

(33) Mot à mot = cœur de la force.

RITE *CAL*



Les fonction et signification du *Ni* dans les formules, apparaissent rigoureusement identiques à celles de la salive sur le plan du geste. Le *ni* est un lien qui assure l'union entre le groupe évoqué et l'un de ses membres qui doit s'éloigner, le Tu. Au souffle de la bouche qui permet à la salive de symboliser l'envoi (du "missionnaire") correspond le terme verbal *kèna*, qui veut dire emmener, conduire, accompagner.

b) Le second aspect qui nous paraît important de souligner est le contenu des formules lui-même. Ces formules sont toutes des souhaits. Cependant les évocations qui y sont déployées parfois avec emphase et monotonie, développent deux catégories d'affirmations. La première porte sur les composantes majeures du groupe qui accomplit le rite : il y a, en tête, l'Ancien, *Hilolombi* (formule 2), viennent ensuite tous les morts et les vivants (formule 5), les ancêtres-fondateurs (formule 6), tous ceux qui sont présents (formule 9) et tout le clan (formule 10). Tous ces personnages sont affirmés être réellement présents. Et leur "présence" est censée accompagner le "missionnaire" au cours de son séjour "loin" des

siens. La distance spatiale ne peut l'abolir. N'a-t-on d'ailleurs pas vu que c'est plutôt elle qui est abolie (symboliquement) par la salive ? La conjonction *ni* (avec) est venue le confirmer à son tour.

La seconde catégorie d'affirmations concerne tout ce qu'on voudrait voir combler la vie de l'élu et qui constitue les biens de la "bénédiction" : *mboo*, c'est-à-dire la santé (formule 3); la paix, *nsaṅ* (formule 4); le courage, *ṅèm ngui* (formule 8); le progrès et le succès signifiés par les expressions *"ntoṅ ni ntoṅ"* et *"bisu ni bisu"* (34)(formule 1 et 11); la mise en garde contre la peur (formule 8) et le découragement (formule 7) en fait partie. Telle est la seconde "présence" aux visages multiples qui doit être avec *(ni)* le partant, et que le groupe partage avec lui.

Les souhaits viennent donc en quelque sorte "parfaire" ce que la salive et le *ni* signifient à leur manière : la "présence" effective (symbolique) "dans" la vie du "missionnaire", de tout son monde humain avec ce qu'il peut avoir de meilleur et donc de souhaitable. Partout où le "missionnaire" est ou agit, il n'est jamais seul. C'est avec tout son monde qu'il vit et agit.

Le *cal* est un rite de communication humaine, effectué au moyen d'un geste de la vie courante (35), lequel est repris et radicalement remodelé dans sa fonction symbolique. Dans le contexte rituel, ce geste acquiert un sens nouveau qui est exactement l'inverse de celui du comportement ordinaire. Au lieu d'abaisser et d'éjecter dans le mépris, il élève en

---

(34) La première expression signifie littéralement : rangée et rangée; autrement dit, il faut que celui qui a été "béni" demeure, marche toujours dans la bonne rangée, la bonne ligne, celle du succès et de la chance.

La seconde a à peu près la même signification : "devant et devant" le"missionnaire" doit pouvoir aller toujours de l'avant.

(35) Ejection de la salive.

"expulsant" au loin dans la dignité d'un envoi en mission; cet envoi est bien souligné par le verbe *kè* (aller) et apparentés (formules 2, 3, 4 et 7). Contrairement à l'expulsion par rejet du crachat de la vie ordinaire, le "missionnaire", sujet du *cal*, bénéficie d'une expulsion par pro-jet dans laquelle la menace de division et de séparation, est conjurée par l'abolition symbolique de l'espace censé pouvoir diviser, séparer et isoler. Grâce à cette éjection-envoi, il devient "représentant" de son groupe familial, clanique ou tribal. C'est pourquoi la "présence des siens auprès de lui, et la sienne auprès d'eux" est indéfectible et l'unité du "monde", le leur, reste sauve à condition que lui-même soit fidèle à sa "mission". Dans ces circonstances, la communication par le rite est celle de la perception d'un même sens de la vie, intensément vécu en commun pour qu'il reste vivace dans la conscience de chacun et de tous.

C) DE LA FREQUENCE DES RITES.

C'est une banalité ou presque, de souligner le caractère fondamentalement non-utilitaire de toute conduite rituelle au sens strict. Et pourtant, il n'est que d'observer l'usage de certains rites dans la vie de l'homme. Certaines catégories frappent par leur fréquence dans l'existence quotidienne. C'est le cas du repas pris en commun, du *hipoda* chez les Bantu du Sud-Cameroun et de bien d'autres encore.

Une telle fréquence comporte quelque chose de paradoxal du moment que le rite se veut un temps-fort et cherche à se situer dans un espace soustrait à l'ordinaire. La conduite rituelle n'est effectivement pas ordinaire et c'est ce que l'on vient de voir dans le *cal*. Entre le comportement de celui qui crache (sur un autre) et l'officiant qui éjecte la salive sur celui qu'il "bénit", la ressemblance n'est qu'apparente.

D'un contexte à l'autre, il y a une mutation radicale du point de vue du sens.

Mais cette distinction de plans, ordinaire et non-ordinaire serait simpliste si elle doit conduire à une séparation réelle et à un cloisonnement des deux ordres de réalités. Car, c'est dans la même et unique vie de l'homme que l'ordinaire et l'extraordinaire cohabitent, se mêlent l'un à l'autre et parfois se manifestent simultanément : manger, prendre un repas en commun, et pendant le repas, donner des *dipoda*. Dans ces différentes conduites, il n'est pas aisé de distinguer de manière précise ce qui est de l'ordinaire et ce qui ne l'est pas.

Quoi qu'il en soit, l'homme ne se hisse à un plan proprement humain, c'est-à-dire symbolique, que grâce à certains comportements et attitudes qui constituent ce qu'il est convenu d'appeler des conduites rituelles. Pour se maintenir, par conséquent, sur ce plan symbolique, le renouvellement constant des rites apparaît comme une nécessité métaphysique pour l'homme. La pratique de ces derniers est identique à celle de sa propre humanité. Aussi, une vie humaine dépourvue de toute pratique rituelle retombe-t-elle fatalement au niveau de l'animalité (sans la nuance péjorative habituelle); celle qui est trop pauvre en rites ou n'en fait usage que de manière très sporadique est aussi gravement menacée. Que deviendrait la vie de quelqu'un qui ne partage presque jamais son repas avec d'autres, et les relations de celui qui ne *pod* que rarement ?

La fréquence des rites, celle d'un certain nombre au moins, par exemple le *hipoda*, est une exigence d'ordre humain.

III. EN GUISE DE CONCLUSION : SENS DE LA COMMUNICATION HUMAINE.

Par communication humaine nous ne voulons pas désigner quelque action consistant à assurer le transfert d'une réalité quelconque d'un être humain à un autre. On commettrait une regrettable erreur en se la représentant même comme une infusion mystérieuse d'une bien hypothétique "force vitale" (36). Bien qu'elle s'enracine dans une forme et une structure matérielles bien déterminées,la communication humaine ne peut être caractérisée comme un acte signifiant un dépouillement pour le donateur et une acquisition pour le donataire, quand même un lingot d'or ou un brillant discours en constituerait le matériau ou le support. Les deux exemples qui ont été analysés dans la première et la deuxième partie de ce chapitre, le montrent bien.

De quel bien s'enrichit celui qui bénéficie du *cal* ou du *hipoda* ? Autrement dit : que perd celui qui les donne ? On est obligé de répondre par la négative. Car, ce qui est vrai, c'est que l'homme, dans son originalité d'être humain, a une manière d'exister qui lui est propre. Et cette manière d'être comporte de nombreuses expressions caractéristiques telles que celles qui ont été décrites à travers le *cal* et le *hipoda* appelées aussi rites de communication humaine.

Nous disions précisément à ce propos (p. 126) que tout programme d'humanisation destiné à enraciner le petit d'homme dans le type d'humanité qui doit être le sien, comporte l'apprentissage de gestes, d'attitudes et de comportements fondamentaux déterminés. Il ne leur est pas assigné

---

(36) A notre avis, la théorie de la force vitale demande à être revue entièrement. Elle est infiniment moins magique que certains théoriciens ne le donnent trop facilement à penser.

une utilité extérieure, passagère ou facultative. L'homme en a besoin purement et simplement pour être un être humain et le rester. A telle enseigne que, si d'aventure, un individu parvenait à les désapprendre tous, il poserait un grave problème de conscience à son entourage à propos de son statut humain. Communiquer humainement, c'est faire en commun l'expérience vécue de ces gestes et de ces comportements. Toute la question est de savoir quel peut être, dans des cas déterminés, le "contenu" précis de cette expérience vécue en commun.

Les analyses qui ont été faites, du *hipoda* et du *cal*, nous permettent de le savoir avec précision. Dans le *hipoda*, le donateur ne vit et n'appréhende son humanité que dans un type de relation déterminé et face au bénéficiaire de son don. Il est un être qui se penche vers l'autre avec bienveillance et amitié, et de par sa propre initiative : il est gratuité. Tel est le sens de l'existence humaine vécue par lui dans le comportement *hipoda*. Mais il ne vit ce sens ainsi qu'autant qu'il le partage avec son partenaire, le donataire du *hipoda*. Celui-ci fait l'expérience commune du geste rituel sous un mode original qui lui est propre, sorte d'envers de la médaille du donateur. Il vit et saisit son humanité en tant qu'il est, face à son partenaire, un être objet d'une élection et d'une bienveillante gratuité et qui, de ce fait, se fait accueillant et reconnaissant. L'élection-don gratuit et l'accueil-reconnaissant constituent l'ensemble des éléments du sens de l'existence humaine que les deux partenaires appréhendent et vivent en commun dans l'expérience de la conduite rituelle *hipoda*. Tel est, dans ce mode spécifique le sens de la communication humaine. Et c'est ainsi que cette conduite *(hipoda)* contribue à entretenir comme à engendrer et à forger le statut humain de l'homme par son symbolisme propre.

Pas plus que donner et recevoir le *hipoda*, être officiant ou sujet du *cal* ne constitue un acte magique par lequel on donnerait ou recevrait quelque puissance mystérieuse ou une force vitale imaginaire décrite par tant de savants et spécialistes des sociétés primitives et plus spécialement, africaines (37). Ici aussi, il s'agit simplement de l'expérience de l'envoi, vécue en commun; et au cours de cette expérience l'unité du groupe est affirmée et célébrée de manière particulière.

La communication humaine est une conduite originale propre à un groupe d'hommes; et grâce à elle, tous les membres du groupe perçoivent, vivent en même temps qu'ils engendrent en commun un même sens de l'existence humaine. Certes cette communication se fait aussi probablement en dehors des actes rituels. Mais le rite, lui, est un temps-fort au cours duquel ce sens est publiquement célébré, c'est-à-dire perçu et vécu en commun, explicitement et avec une intensité qui dépasse l'ordinaire. C'est pourquoi plus que tout autre, le rite est, par excellence, le creuset et le support de l'homme comme être humain : l'humanité de l'homme.

---

(37) Il suffit de lire attentivement ces auteurs pour se convaincre du caractère scientifique de leurs descriptions et théories.

CHAPITRE V

L'EXISTENCE MBÒG

LA SYMBOLIQUE DU MBÒG : MBÒMBÒG, JAI LI MBÒG ET LIBEL LI MBÒG COMME SENS ET SOURCES DE L'HUMANITÉ DE L'HOMME SELON LE MONDE BANTU-BASA

Dans toute société consciente de son niveau humain, il est évident et fondamental que le comportement d'unité se fasse et s'exprime par symboles. L'objet du présent chapitre est de dégager la signification de trois symboles bantu-basa, situés et analysés dans leur "cadre naturel".

Comme l'indique leur désignation, le *mbòmbòg*, le *jai li mbòg* et le *libel li mbòg* appartiennent, tous les trois, à une symbolique bien déterminée, celle du *Mbòg*. Les deux derniers, le *jai li mbòg* et le *libel li mbòg*, sont détenus et utilisés par le premier, personnage universellement connu et reconnu chez les Basa : le *Mbòmbòg*.

Ce que nous appelons "cadre naturel" de ces symboles, c'est d'une part leur commune destination au *mbòg*, d'autre part pour le *mbòmbòg*, le fait de disposer des deux autres et pour le *jai* et le *libel* la caractéristique d'être, dans une certaine mesure, une condition de l'exercice du *mbòg*. Cet élément intervient, avec une certaine importance, dans la détermination des trois symboles.

Cette étude sera donc divisée en quatre parties : la première traite brièvement du *mbòg*; la seconde, du *mbòmbòg* comme symbole; la troisième est consacrée à l'analyse du *libel li mbòg* et le *jai li mbòg*. La quatrième et dernière partie essaye de dégager les rapports de sens entre les symboles étudiés et l'existence humaine selon la tradition bantu-basa. Trois schémas de synthèse ont été joints à ce chapitre non seulement pour illustrer ce qui est présenté ici, mais pour contribuer aussi à éclairer l'ensemble de la perspective de toute la première partie de cet essai.

	A	B	C
LA VIE DE L'HOMME	ETRES DE LA NATURE	FABER	EXISTENCE "SYMBOLIQUE"
	(organes naturels)	(instruments)	(signaux, symboles)
	DEVENIR DES INDIVIDUS		
	Bòn (nouveau-nés)	Mìnkeńel mi bòn ou Nkeńel (nouveau-nés)	Basogoo-Sogoo (Ancêtres) Mimaǹ mi bod (vieillards) Minhoolag mi bod (hommes mûrs) Bòòngè (enfants et jeunes de tous âges) (ò) Jol (le nom)
			LE COMMUNAUTAIRE
			MONDE HUMAIN =
			MBÓG =
			Formes de vie Coutumes ancestrales auxquelles on est initié de diverses manières Donation du nom Mariage Circoncision Sépulture

I. LE MBÒG BASA

1) A PROPOS D'UN ESSAI.

La notion de *mbòg* a déjà été abordée, directement ou de manière indirecte, dans plusieurs travaux. Le plus récent a été présenté comme thèse de troisième cycle en philosophie au début de l'année universitaire 1976 - 1977 (1), et auprès de cette même Université.

Cet important travail est, à notre connaissance, l'unique essai de ce genre qui existe actuellement dans ce domaine. Pour traiter son sujet, l'auteur fait appel à trois sources d'informations. Celles-ci constituent l'objet de la première des trois parties de l'ouvrage. Il passe d'abord en revue tous les auteurs qui, à différents titres, se sont intéressés au même sujet. Cette démarche occupe les deux premiers des chapitres consacrés aux enquêtes. Les troisième et quatrième chapitres portent l'un, sur les enquêtes personnelles réalisées sur le terrain et l'autre, sur une "approche linguistique" (2) du *mbòg*.

L'auteur a pu recueillir ainsi des résultats appréciables pour une bonne compréhension de la notion de *mbòg*. Dans la deuxième partie de son ouvrage, l'auteur essaye de structurer les éléments recueillis en une approche proprement descriptive du *mbòg* basa. La dernière partie est entièrement consacrée à une prospective sur la place du *mbòg* dans l'orientation actuelle de la société en contexte de modernité, perçu en termes de "rencontre" et de "confrontation" avec le monde occidental.

---

(1) NJEBI BIYA, R. : "Le système mbòk chez les Basa du Sud-Cameroun; STRASBOURG II, Faculté de philosophie, 1976; 275 pages.

(2) C'est le titre même du quatrième chapitre.

Nous revenons sur la deuxième partie, à notre avis capitale, de cet important ouvrage. L'intérêt en est évident. Cette partie représente une manière originale d'aborder le problème du *mbòg* basa. Et quels qu'en aient été les résultats, l'auteur ne peut démériter, ne fût-ce que du fait d'avoir été le premier à aborder franchement et pour lui-même ce sujet.

Sa méthode l'a amené à percevoir et à présenter le *mbòg* sous quatre aspects, à ses yeux, essentiels et qu'il appréhende à partir de ce qu'il appelle des renvois sémantiques : le terme *mbòg* désignerait d'une part un savoir relatif au "monde basa" et qui est livré dans le corps d'un récit (3), *mbòg* serait ensuite la désignation du pouvoir transmis au *mbòmbòg* lors du rite de son investiture (*say*, en basa) (4); il indique également la génération (5), ou plus exactement le "pouvoir de génération de la vie, ... à la fois du biologique et du culturel" (6); le terme désignerait, enfin, "l'espace-temps comme culture" (7). "Mais, assure l'auteur, chacun de ces renvois appelle et renferme tous les autres" (7).

Dans la conclusion de cette deuxième partie, l'auteur affirme que "les hommes c'est-à-dire le peuple, sont le produit de *mbòk* et le *mbòk* lui-même. Leur vie, dit-il, s'organise et s'articule dans un espace-temps culturel, cela est aussi l'œuvre de *mbòk* ... Le culturel, produit et contenu de l'espace-temps est le *mbòk* lui-même" (7); et il est lui-même générateur étant donné que le *mbòg* est génération par nature. C'est ici que se termine le travail consacré au *mbòg* en tant que tel.

---

(3) "Le savoir de la parole-récit de mbòk" : NDEBI BIYA, R., op. cit. p. 61.

(4) NDEBI BIYA, R., op. cit. chap. 6, p. 104-140.

(5) NDEBI BIYA, R., op. cit. chap. 7, p. 142-158.

(6) NDEBI BIYA, R., op. cit. loc. cit. p. 159.

(7) NDEBI BIYA, R., op. cit. chap. 8, p. 183.

L'auteur du "Système *mbók* chez les Basa du Sud-Cameroun" a le mérite d'avoir réalisé le meilleur travail d'enquête actuel sur le *mbòg* . Nul ne saurait le contester. En effet, il évoque, de manière heureuse, tous ses devanciers et apporte une contribution personnelle très importante à ces recherches. Cependant, la manière d'envisager le sujet et de le traiter laisse le lecteur sur sa faim. Cela tient à deux causes essentielles. La première, c'est que l'analyse des éléments d'enquêtes collectés par l'auteur, par exemple les récits de *mbòg*, est pratiquement absente. La seconde résulte de l'approche linguistique telle qu'elle est pratiquée par l'auteur. Le principe de choix des termes dont l'analyse a conduit à la découverte des "quatre renvois sémantiques" du terme *mbòg* n'a pas été bien montré. Si bien qu'on ne voit pas pourquoi notre auteur a choisi les trois termes qu'il a voulu analyser (*mbok*, *mbok* et *mboo(k)*). On pourrait en allonger la liste avec d'autres tels que : *mboo* (semence), *mbôô* (celui qui ramasse sans difficulté une grande quantité de choses...), *mboo* (la santé) (8) etc...

Bien plus, dans les langues bantu et probablement dans beaucoup d'autres encore, les tons constituent pratiquement de véritables monèmes; on ne peut certes pas les détacher des syllabes qu'ils affectent, mais on aurait dû leur faire ne fût-ce qu'une petite place dans l'exposé de la transformation des termes choisis et expliqués au quatrième chapitre, base réelle de tous les développements qui forment toute la deuxième partie de l'ouvrage. Cela aurait amené l'auteur à avoir quelque doute sur son propre point de départ. Menée comme elle l'a été, l'approche linguistique aurait dû déboucher non pas sur quatre mais sur de très nombreux renvois sémantiques et le *mbòg* basa n'en aurait pas été mieux éclairé.

---

(8) Tous sont des termes basa.

Le reproche de fond, et il n'est pas qu'un détail, auquel se heurte "le système *mbók* chez les Basa du Sud-Cameroun" c'est de n'avoir même pas fait allusion à l'Unité cœur du *mbòg* basa. Les moyens de description et d'analyse mis en œuvre par le chercheur l'ont conduit à découper artificiellement ce qui ne peut l'être sans disparaître comme tel. Ils ne lui ont pas permis de pénétrer le *mbòg* et de le montrer de l'intérieur. L'auteur du ".. système *mbók* chez les Basa..." se serait aperçu que, dans le *mbòg* , il s'agit bien de l'Unité d'un peuple (9), le peuple basa, dont la Vie se déploie en une très grande richesse d'aspects et de formes, dans l'espace et le temps, et tout cela, grâce aux relais multiples et diversifiés mais organiquement agencés. Le relais central en est le *MBÓMBÓG*.

Cette vie une, aux formes différentes et diverses, qu'est le *mbòg* ne se laisse appréhender que comme traditions, coutumes, usages etc.... dans l'unité d'une même langue. Aussi, pour savoir ce qu'est le *mbòg* de même que pour en déterminer la notion, il est indispensable de se tourner vers ses propres témoins (ceux du *mbòg*), de les interroger et de recueillir soigneusement leur témoignage. C'est le seul moyen qui puisse guider, dans la vérité, celui qui est à la recherche du *mbòg* . Que nous disent ces témoins ?

Un dépouillement systématique des éléments d'enquêtes mis à la disposition des chercheurs par l'ouvrage que nous signalons, et une analyse

---

(9) Les récits de Mbòg le montrent bien : tous les Basa viennent d'une seule et même Grotte : le "Mbòg li aa" = pays de la grotte. C'est le titre de l'ouvrage qui rapporte le récit le plus complet sur le mbòg. L'auteur parle longuement de ce travail de recherche mais n'a pas exploité ce que "dit" ce récit.

méthodique et approfondie de ce matériau, doivent pouvoir contribuer à une intelligence suffisante du phénomène *mbòg* . Cette démarche ne nous est pas accessible dans le cadre relativement étroit de ce travail qui n'envisage le *mbòg* qu'à titre de question complémentaire.

Nous suivrons une voie analogue mais brève et mieux adaptée au cadre que nous offre la marche d'ensemble de ces recherches nôtres. Elle consiste à étudier quelques expressions du langage couramment utilisées dans la vie quotidienne par les Basa et les usages ou pratiques auxquels ces expressions sont liées. La signification du terme *mbòg* dans ce contexte peut aider à comprendre ce que signifie *mbòg* basa et par voie de conséquence, ce que désignent ces termes, du moins globalement.

2) LE *MBÒG* ET LA *"RES HUMANA"*.

Le terme *MBÒG* est un concept dont la complexité n'a d'égale que son extrême richesse. Les termes correspondants en français, seraient monde et univers. Mais ces différentes notions ne se recouvrent pas. *Mbòg* désigne, selon le sens le plus obvie, la totalité de ce qui existe. Ainsi, l'expression *"nanè mbòg"* (sous-entendu, *yòso* = tout) (10), veut dire le chef ou le maître (au sens de celui qui commande) du monde, de l'univers et donc, de tout ce qui existe. Les équivalents en sont les suivants : *nanè mam mòmaso* (= chef des choses toutes) et *nanè joo lè jam* (= chef (ou commandant) de toute chose quelle qu'elle soit).

---

(10) Ce sont tous des termes basa; il en sera ainsi dans tout le chapitre sauf exception, que nous ne manquerons d'ailleurs pas de signaler.

Nous nous limitons à trois expressions typiques :

1) *Mbòg bodaa* = le *mbòg* des femmes

2) *Mbòg bolom* = le *mbòg* des hommes

3) *Mbòg Basa* = le *mbòg* des Basa (ou du peuple basa) (11).

Les deux premières expressions s'emploient de manière analogue et parfois opposée. On utilise l'expression *"mbòg bodaa"* à propos d'une chose quelle qu'elle soit ou d'un être vivant, pour marquer son appartenance au "monde" des femmes, en tant qu'il leur est strictement réservé à l'exclusion des hommes et des enfants. De la civette, on dira qu'elle est une chose (*yòm*) ou un animal des femmes ou un animal de *mbòg* (en tant que *mbòg bodaa*). Cela signifie que la civette appartient à la catégorie des "choses" qui sont strictement réservées aux femmes. Seules ces dernières ont le droit de la consommer.

Un animal, tel que la panthère, portera la désignation parallèle (analogue) de *yòm bolom* (chose des hommes) ou *yòm mbòg* (en tant que *mbòg bolom*), c'est-à-dire chose de *mbòg* . Et comme cette "chose" est un animal, ce sera un animal de *mbòg* (= *nuga mbòg*, en basa). La vipère est un *nuga mbòg* (*bolom*); la tortue est aussi un *nuga mbòg* (*bolom*) etc... Tous ces animaux sont strictement réservés aux hommes (12); ceux-ci peuvent seuls les manger. Le même processus de désignation fonctionne pour toute réalité, quelle que soit sa nature ou ses caractéristiques.

---

(11) Le terme joint au mot mbòg est toujours au pluriel, jamais au singulier !

(12) Le terme mbòg n'est jamais utilisé à propos des choses réservées aux enfants. On ne peut dire d'un objet appartenant à un enfant, qu'il est une chose de mbòg; et ceci pour deux raisons : les enfants ne forment pas une catégorie particulière; ils sont hommes ou femmes (masculins ou féminins); en tant que non initiés, ils ne sont pas encore intégrés dans le monde humain.

Or toutes les réalités ainsi déterminées peuvent être très différentes les unes des autres; exemple : un homme tel que le *mbò-mbòg* et un animal comme la tortue ou la panthère. Tous sont des "choses" de *mbòg* (bien sûr à des titres différents). Et si, malgré leurs différences réelles ou possibles, toutes ces réalités sont dites de *mbòg* (*bolom* ou *bodaa* etc...) c'est qu'elles ont toutes en commun d'appartenir aux femmes, aux hommes ou aux Basa (pour ce qui est de l'expression *"mbòg Basa"*). Elles forment un ENSEMBLE lié par une appartenance commune. La communauté de cette appartenance réside dans le terme unique que constituent les femmes, les hommes ou les Basa, perçus collectivement. Les liens qui unissent les réalités que nous évoquons, à leur terme commun d'appartenance d'un côté et de l'autre, ces réalités mêmes entre elles, ne peuvent être déterminées que dans chaque cas concret et particulier. Le fait d'avoir une même appartenance implique par lui-même qu'il existe entre l'ensemble des objets ou des personnes concernés, des rapports tout au moins indirects leur permettant de constituer un ensemble, une unité, quelle qu'en soit la nature.

Cette idée est illustrée par les différentes associations ou sociétés secrètes ou non-secrètes (par exemple, les sociétés d'initiation) du monde basa. Dans le *Kòò* (une société secrète féminine) ou le *So* , le *Nge* (tous deux sociétés secrètes masculines), le *mbòg* désigne "l'ENSEMBLE des arcanes" de chaque société respective, strictement réservés aux initiés. Si un initié poussait ses égarements jusqu'à trahir les secrets de la société, il était sévèrement puni, souvent de la peine de mort.. Mais quel rapport y a-t-il entre *mbòg* et le secret ?

C'est que, d'une société secrète, n'importe qui pouvait savoir qu'elle possède tels ou tels objets, qu'elle utilise tels personnages, qu'elle organise ses rencontres à tel lieu et à tel moment. Bref, on pouvait en

connaître plus ou moins bien le matériau d'ensemble. Ce qui restait dans l'absolu secret pour les profanes, ce sont les "lois" d'organisation et de fonctionnement ainsi que certaines réalités absolument occultes (quand il y en avait) qui demeuraient hors d'atteinte même pour certaines catégories d'adeptes. Cette face de l'association était en effet la plus vulnérable et la plus vitale. Aussi gagnait-elle à être gardée dans le secret absolu. Une herbe, une plante ou un quelconque objet rituel peut être attaqué et détruit; il sera remplacé. Mais, si la société, en tant qu'un ensemble organique, est bloquée dans son fonctionnement et atteinte par une désorganisation de sa structure, elle est sûre de disparaître. Cela explique, en grande partie au moins, pourquoi les associations, surtout secrètes, s'entouraient et s'entourent encore de mystères. Le mot *mbòg* est lié, dans ce contexte, à cet aspect "mystérieux" de la société qui n'est autre chose que sa face interne.

De telle sorte que l'expression basa *"pòd mbòg"* (parler (en) *mbòg*) a fini par avoir entre autres significations, celle de savoir s'exprimer (en parlant) de manière voilée. L'initié, comme n'importe quel individu, connaît l'ensemble du matériau dont se compose la société à laquelle il appartient. Mais, et cela est capital, il possède une pratique et un savoir suffisants, relatifs à la structure et au fonctionnement de cette société. Il en a donc le secret et doit le garder jalousement.

Ainsi conduite, l'analyse des deux premières expressions *"mbòg bodaa"* et *"mbòg bolom"* fait apparaître que le terme *mbòg* désigne la réalité d'un ENSEMBLE ("d'objets") organiquement structuré et fonctionnant comme tel autour d'un "TERME" unique d'appartenance. L'unité transparaît dans un tel contexte comme l'élément de fond de cet ensemble.

La troisième et dernière expression qui nous intéresse est *"mbòg basa"*. Précisons tout de suite que dans l'esprit d'un Basa, l'expression *"mbòg basa"* est pratiquement une tautologie. Car elle est, plus qu'équivalente, identique au *mbòg* purement et simplement. Les écrits que l'on rencontre actuellement sur le *mbòg* , traitent tous du *mbòg basa*. La raison en est simple. *Mbòg* est un terme basa et ce que les Basa désignent en l'utilisant, est d'abord et avant tout autre chose une réalité propre à leur monde, le monde basa. Il suffit, pour s'en convaincre de parcourir les éléments d'enquêtes réunis ou simplement signalés dans l'ouvrage dont mention a été faite dès les premières pages de ce chapitre (13).

L'application du terme *mbòg* à d'autres "mondes" sera directement dépendante de son emploi dans le monde basa. Toutes les autres significations de ce terme, telles que l'univers, tout ce qui existe etc... ne nous intéressent pas directement ici, tout au moins en elles-mêmes.

Si l'on applique l'analyse des deux premières expressions, exposées plus haut, sur le *"mbòg basa"* ou *mbòg* tout court, on s'aperçoit que le terme *mbòg* désigne l'ENSEMBLE organisé de la VIE de l'Homme basa ou mieux, du peuple basa. Cet "ensemble vital" a sa face interne consistant dans son organisation et son fonctionnement; et il se déploie dans l'espace et le temps : c'est ce qu'on pourrait appeler, avec beaucoup de prudence, les "arcanes" du *mbòg* . Ceux-ci sont confiés aux initiés *stricto sensu* : les *Bambòmbòg* (14). Le TERME unique de référence auquel se rapportent toutes les réalités de cet ensemble organique et vital, est l'homme en

---

(13) NDEBI BIYA : op. cit. p. 15-104.

(14) Dans les sociétés Kòò, nge etc... les grands initiés s'appellent Bakoko, Bangenge etc...

tant qu'être humain perçu dans ses deux éléments constitutifs : *bɔlom* et *bodaa* (15); c'est lui qui en est le cœur et le sens. On a déjà fait au moins allusion à la manière dont les différentes catégories de rites, par exemple, sont bâties, aux fins de façonner progressivement ou de remodeler, au besoin, le visage de l'homme. Il suffit de suivre le cheminement de l'individu de la naissance à l'au-delà; on s'en aperçoit aisément (16).

Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue dans la quête d'intelligibilité du *mbɔ̀g*, c'est qu'en dernière analyse et fondamentalement, c'est toujours de l'homme qu'il est question : cet homme est perçu dans sa double composante *BOLOM-BODAA* et dans son unité *BASA*. C'est uniquement dans ce sens que la tradition basa parle de *mbɔ̀g* : qu'il s'agisse de *mbɔ̀g liaa* (pays de la Grotte) (17) dont l'auteur de "Système *mbɔ̀k* chez les Basa..." fait mention (18), de *mbɔ̀g kanda* (*mbɔ̀g* de la séparation = les temps de la séparation) (19), *mbɔ̀g koba ni kwaǹ* (les temps d'autrefois) etc... ou de tout autre expression semblable. Toutes ont ceci de commun qu'elles se réfèrent, chacune selon sa spécificité, à la vie et à l'histoire d'un seul et même homme, l'Homme basa (20), d'un seul et même peuple, les Basa.

---

(15) Ces deux termes sont toujours au pluriel dans les deux expressions analysées. Il en est de même du mot basa dans la troisième expression, mbɔ̀g Basa. C'est que les femmes, les hommes ou les Basa, sont toujours perçus collectivement comme un tout, une Unité.

(16) Voir le tableau synthétique à la fin du chapitre.

(17) MBOUI, J. : "Mbɔ̀g-Liaa - Le pays de la Grotte ou le savoir social du peuple basa". Ce travail est une thèse de troisième cycle en lettres, présentée à Bordeaux, en 1967. C'est peut-être le récit de mbɔ̀k le plus long qu'on connaisse actuellement. L'auteur l'a transcrit, traduit (en deux volumes) et a assorti son texte d'un commentaire.

(18) NDEBI BIYA, R. : op. cit. p. 26-31; mais aussi p. 15-25.

(19) C'est la période où les premiers groupes claniques basa, ayant d'abord vécu ensemble au même lieu, se sont ensuite dispersés à partir de cette unité territoriale, le pays de la Grotte : Mbɔ̀g liaa.

(20) Tous les récits de mbɔ̀g en témoignent unanimement; la langue courante aussi.

Il est indispensable, si on veut comprendre, de distinguer soigneusement le concept de *mbòg* (basa) de toute autre notion, même si celle-ci utilise le même terme de désignation *(mbòg)*. Le *mbòg* comme univers est l'ensemble de tout ce qui existe, en général; et à ce titre, il ne peut être confondu avec le *mbòg* (basa). Ce dernier n'est pas davantage l'équivalent de société. Les deux ne se recouvrent pas. Pour désigner la société, le Basa se sert du mot *lòn*, qui veut dire pays en tant qu'ensemble du territoire et des hommes qui l'habitent et sont nécessairement organisés entre eux. Parfois il utilise aussi le terme *mbòg* - *"mbòg yes"* ou *"lòn yes"* sont synonymes et veulent dire notre pays et notre société - pour exprimer l'idée de société, l'accent étant mis sur le fait qu'il s'agit d'une portion déterminée de l'univers. "Notre pays (au sens de société) ne marche pas bien" sera traduit équivalemment (en basa) : *"lòn yes"* ou *"mbòg yes" i nkè be lòngè*. Dans cet exemple, le terme *mbòg* a pour fonction de faire ressortir l'idée d'ensemble ainsi que cela apparaît dans toutes les autres expressions qui le contiennent.

Pour le Basa donc, le *mbòg* est ce qui, dans la société, modèle, façonne de l'homme le "Visage" qui lui est propre (à la différence de tout autre être de l'univers) : il lui donne d'être un ETRE HUMAIN. C'est à lui seul de pouvoir nourrir et porter en permanence ce "visage humain" de l'homme appelé aussi son humanité.

Le *mbòg* marque la vie humaine tout entière, depuis les gestes les plus quotidiens tel qu'un regard, jusqu'aux grandes "figures" de la tradition que sont, par exemple, les initiations et autres rites, en passant par les différents usages et coutumes qui tissent l'existence de chaque individu. La définition la plus appropriée en serait le MONDE HUMAIN. Elle trouve confirmation dans la symbolique générale des rouages essentiels

du monde basa. Les sociétés (secrètes et non secrètes) et autres regroupements divers qui constituent les figures marquantes de la société, ont tous ou presque (en plus du personnage qui est à leur tête) un symbole dont ils portent, la plupart du temps, le nom. Par exemple les sociétés *Kòò* (féminine) et *Nge* (masculine) ont respectivement pour symboles : l'un l'escargot (*Kòò* , en basa) et l'autre un "masque" appelé *Nge* (terme basa). Dans les deux cas, le matériau du symbole est un objet inanimé. Dans le cas du *mbòg* , au contraire, le personnage principal et le symbole sont réunis dans un seul et même être : le *mbòmbòg*.

Même s'il n'était qu'un effet du hasard, le choix d'un homme réel et vivant pour symboliser le *mbòg* , représente un élément décisif dans la quête d'intelligibilité de ce dernier. Comment on accède à la charge (d'être le symbole) de *mbòg* et comment on remplit cette fonction, tels sont les points qu'il importe maintenant d'élucider.

II. LE MBÒMBÒG COMME SYMBOLE DU MBÒG

Avant d'aborder l'étude de la fonction symbolique de *mbòmbòg*, on peut préciser la marche générale de l'analyse en esquissant brièvement et à grands traits la conception de la fonction symbolique à l'œuvre dans l'ensemble de ce travail. Nous entendons par symbole, une réalité une qui, à l'analyse, apparaît comme comportant une forme et un sens. L'un et l'autre sont plus que seulement liés d'une manière indissociable : ils sont "l'envers" et "l'endroit" de l'unique symbole. Le même regard qui en saisit la forme, est aussi celui qui, seul peut en cette dernière,

appréhender le sens. A telle enseigne que, lorsque d'une réalité (quelle qu'elle soit), définie comme symbolique, la forme s'atténue ou disparaît, elle entraîne avec elle et dans son mouvement même, l'obscurcissement ou l'évanouissement complet du sens.

Prenons l'exemple du mot. Un mot donné n'existe que dans la mesure où un certain nombre de lettres précises se trouvent groupées et organisées d'une manière bien déterminée. Si, partiellement ou en totalité, ces lettres sont retirées ou interverties dans leur disposition conventionnelle, le mot appelé de tel ou de tel autre nom, se modifiera ou disparaîtra forcément et dans le même mouvement que les lettres. Même si je ne déplace qu'une seule d'entre elles, mon groupe de lettres organisées en subira une détérioration, plus ou moins relative, de sa capacité à construire le mot. Pas de mot donc sans organisation précise de lettres déterminées; et vice versa, tout groupement de lettres organisées selon un ordre conventionnel donné, engendre nécessairement un mot.

Cet exemple appliqué au symbole, fait apparaître ce dernier comme ayant par lui-même sa validité. Effectivement, le seul critère du sens est bien la forme qui en conditionne l'existence. La forme est pour toute réalité, quelle qu'elle soit, sa capacité à assumer la fonction symbolique.

Dans tout symbole, la forme est une réalité pré-humaine (ou anté-symbolique) telle qu'elle apparaît chez n'importe quel être de l'univers, sans aucune distinction de catégorie. Dans cette étude, nous avons affaire à trois formes (ou matériaux) : un HOMME, comme tous ceux que l'on rencontre dans la société *(mud)*; des fibres de feuilles de palmier à huile réunies et liées ensemble en ce que les Basa appellent *JAI*; et un fruit

aux quartiers multiples : *LIBEL*. Dans leur fonction de sens, tous les trois sont transmutés (ou restructurés) symboliquement.

Notre analyse comporte donc deux moments : le premier est relatif à la réalité pré-humaine; le deuxième vise la transformation symbolique de celle-là.

Et d'abord le *Mbòmbòg*.

1) L'HOMME.

Le *mbòmbòg* est le personnage le plus important du monde basa. Il a déjà été évoqué dans beaucoup d'écrits par plusieurs auteurs (21). Comme tout autre membre de la communauté tribale, celui que les siens destinent au *mbòg*, est un homme réel, vivant, né et grandi sur le sol ancestral et, en tout point de vue, bien enraciné dans ce terroir. Son éducation et sa formation humaine sont faites selon les normes de la tradition. Ce doit être un homme mûr, complètement intégré à la communauté.

Contrairement aux procédés communs à l'ensemble des initiations ethniques ou claniques, l'initiation à la charge de *mbòg* n'est pas confiée à une "école spécialisée". Elle n'obéit pas à des normes uniformes, du moins dans le détail. La formation de *mbòmbòg* est entièrement donnée dans la vie, ou presque, et ceci dès le bas âge.

---

(21) NDEBI BIYA, R. : "Le système mbòk chez les Basa du Sud Cameroun"; NYÒM, B. : "Le sacré et l'unité de l'homme chez les Basa..."; NICOL, Y. : "Les Bakoko"; MBOUI, J. : "Mbòg Liaa - Le pays de la Grotte ou le savoir social du peuple basa" ; etc...

Un *mbòmbòg* qui veut se faire succéder par un de ses fils (22), va s'attacher à élever son dauphin en l'initiant à la pratique par son exemple. Partout où il se rend, jusque dans certaines rencontres avec d'autres *bambòmbòg* (pluriel de *mbòmbòg*), chaque fois que cela est possible, il se fait accompagner par lui. Il l'instruit aussi au hasard des circonstances et des situations, ne laissant échapper aucune occasion favorable qui lui permette de faire que son héritier grandisse en savoir et en sagesse, qualités indispensables à sa future fonction.

On le voit, "l'école de *mbòg*" n'est pas une institution sociale particulière comme peuvent l'être tant d'autres "écoles" initiatiques. C'est une école de Vie.

La durée de cette initiation est pratiquement sans limite. C'est pendant toute son existence que l'homme consacré au *mbòg*, doit s'appliquer à tirer des leçons de toutes les expériences vécues, à élargir son savoir relatif aux choses de la Vie et à approfondir sa sagesse ainsi que toutes ses autres qualités humaines (23). Cela lui permet d'être véritablement le pilier et le support du *mbòg*. Car, aux moments d'être institué *mbòmbòg*, ce membre de la communauté par ailleurs semblable à tous les autres, doit posséder au plus complet possible toutes les "capacités" humaines nécessaires qu'on attend d'un homme mûr selon la tradition, et qui lui permettent de porter la charge du *mbòg*.

---

(22) Il en a généralement en très grand nombre. Un mbòmbòg sans descendance est pratiquement inconcevable dans la tradition basa.

(23) On verra d'ailleurs plus loin quelles exigences la tradition formule à l'égard du mbòmbòg.

2) LE *SAY MBÒMBÒG* OU RITE D'INSTITUTION DU *MBÒMBÒG*.

C'est préparé ainsi à la fois par les grands rites ethniques, couronnements de différentes initiations et par "l'école de la Vie" qu'est l'initiation au *mbòg*, que le nouvel élu se présente, le jour venu, pour la métamorphose suprême. Mais la transformation symbolique de l'individu consacré au *mbòg* ne se fait pas de la même manière. Elle est conçue et réalisée selon les différentes modalités de "l'existence basa" *(mbòg)*. Celle-ci, en effet, se condense en cinq types distincts de *bambòmbòg* qui, selon certains chercheurs, sont les suivants (24):

a) Les différentes modalités de la fonction *"mbòmbòg"*.

1. *Ndombol kèmbè* (rite pendant lequel des paroles de bénédiction et de malédiction sont proférées sur la chèvre rituelle et qui en font un "témoin", un "instrument" de bénédiction ou de malédiction selon les cas. C'est-à-dire, pour bénir ou maudire, rituellement, le *mbòmbòg* de ce niveau utilisera une chèvre rituelle). "L'initié de cette classe attache les nœuds de malédiction" (25). Et l'auteur ajoute : "Lorsque quelqu'un par exemple se coupe une partie du corps et que sa blessure devient une plaie, l'initié conjure le sort pour qu'il ne meure pas" (26).

---

(24) NDEBI BIYA, R. : op. cit. p. 66-68.

(25) NDEBI BIYA, R. : op. cit. p. 66-68. Ce que l'auteur a voulu dire, ce nous semble, c'est que le mbòmbòg cité en premier, reçoit, par le rite d'institution, le pouvoir de "lier et de délier" par la parole. Sa charge réside principalement dans le "commandement de la parole " (rituellement proférée). L'auteur décrit le Ndombol Kèmbè dans le même ouvrage, p. 122-123.

(26) C'est nous qui soulignons.

2. *Hye hi mbòg* (le feu de *mbòg*). Au cours de ce rite d'institution, un feu est remis au candidat qui doit allumer un foyer sur une place prévue à cet effet. A l'issue de ce rite, l'initié a désormais l'autorisation de siéger, comme participant à part entière, à toutes les réunions de *mbòg* organisées à huis clos.

3. *Nsoo mbòg* (les plantes et écorces d'arbre de *mbòg*) (27). Le *mbòmbòg* qui dispose de *nsoo mbòg*, représente probablement une variété du même niveau qui regroupe ceux qui détiennent le *hye hi mbòg* (28).

4. *Lituq li mbòg* (gerbe de *mbòg*). La remise de ce symbole permet à l'initié de participer à toutes les réunions des *bambòmbòg*, où qu'elles se tiennent et sans restriction aucune.

5. *Libai li mbòg* (la place publique de *mbòg*) et *Hond Kena* (la hache qui tranche). C'est le niveau suprême de la fonction *mbòmbòg*. L'accession à ce niveau nécessite l'organisation d'une grande fête en l'honneur de tous les *Bambòmbòg* qui doivent, évidemment, participer à la cérémonie. Et c'est au cours de cette fête et de cette cérémonie que le nouvel élu est institué *mbòmbòg*. On remarquera que les initiés de niveaux inférieurs sont aussi des *bambòmbòg*, mais leur charge reste limitée à un clan ou à un ensemble restreint de clans. Et personne, pas même le *mbòmbòg* initié au plus haut niveau,

---

(27) Il s'agit du matériau que nous avons vu à l'œuvre dans le rite likaa. L'auteur n'explique malheureusement pas pourquoi ces écorces et ces plantes sont remises à l'initié du mbòg.

(28) Les auteurs restent imprécis sur ce point, comme sur beaucoup d'autres concernant les niveaux (ou classes ?) des Bambòmbòg.

n'a le droit de s'immiscer dans les affaires internes du "monde" d'un initié inférieur. L'initié suprême directement chargé de son "monde" à lui (un clan ou un groupe de clans) n'émettra aucune prétention sur ce qui est au pouvoir des initiés inférieurs. Mais pour toutes les affaires touchant l'ensemble de la vie tribale, on fait appel à lui (29). C'est le rite d'institution de ce *mbòmbòg* que nous allons étudier dans les pages qui suivent.

b) Le rite (30).

Comme à tous les autres niveaux, l'action rituelle proprement dite est très simple. Avant le repas plantureux que le candidat a fait préparer pour ses hôtes, le doyen des *bambòmbòg* se tient au milieu de l'assemblée - réunie sur la place appelée *libai li mbòg* (place publique du *mbòg*) - et prononce l'allocution d'usage au cours de laquelle il évoque entre autres : l'origine du *mbòg* (une sorte d'histoire résumée de la Vie du peuple basa), son fondement dans la parole des ancêtres, l'importance de la fonction du *mbòmbòg* dans la communauté etc...; il n'oublie pas de rappeler les règles que tout *mbòmbòg* doit respecter, et qui sont :

---

(29) Les initiés du plus haut niveau peuvent être aussi nombreux que les clans, du moins en principe.

(30) Dans son exposé du rite, l'auteur de "Système mbòk chez les Basa..." commence par cette remarque : "cette initiation (a) se rapproche beaucoup de celle de ndombol kèmbè. Ce qui est essentiel n'est pas le rituel en tant que tel, mais la parole (···) qui sort de la bouche des bambòmbòg. C'est peut-être la raison pour laquelle l'initiation de mbòk tend à être identique (b) à tous les échelons". (NDEBI BIYA, R., op. cit. p. 124). L'auteur n'a peut-être pas bien vu qu'il s'agit effectivement de la même chose : c'est "l'accès" initiatique et rituel à une fonction unique, lequel "accès" est structuré conformément à la modalité particulière de cette fonction et à "l'objet" auquel elle se rapporte.

a) Il doit y avoir une confusion de termes; l'auteur voulait peut-être parler du rite qui intervient au terme de l'initiation, comme le couronnement de ce dernier.

b) C'est nous qui soulignons.

1. Tu ne prendras part à aucun complot pour meurtre	*U job be i jimb li nòl.*
2. Tu ne voleras pas	*U nib bañ.*
3. Tu ne convoiteras pas les biens d'autrui	*U kè bañ njoñ ni mam ma mud numpè.*
4. Tu ne te prêteras à aucune corruption	*U jè bañ bitèg.*
5. Dans les procès, tu te garderas d'être inique	*U bagal bañ nkòda mbagi.*
6. Tu ne coucheras pas avec la première femme d'autrui	*U laana bañ kindag muda.*
7. Tu ne toucheras pas aux ossements humains	*U tihba bañ hes mud.*
8. Tu ne voleras pas le vin du palmier d'autrui ni ne couperas la trompe de ce palmier	*U yò bañ nkòg tò kid mòm nkòg.*
9. Tu ne traduiras pas de *mbòmbòg* en justice chez les Blancs	*U sòman bañ mbòmbòg minkana.*
10. Personne n'a le droit de changer tout seul ce qui a été décidé par l'ensemble de la communauté.	*Mud anhòhòl be matiñ ma lòñ nyètana.*

Après avoir achevé son discours, l'officiant (il s'agit toujours du même doyen d'âge) prend la main droite du candidat et, doucement, la soulève en disant : "Tu es chef de la communauté" (31). Ce geste est immédiatement suivi par la remise, au nouveau *mbòmbòg* , de plusieurs "objets" : le *Hond kena* (la hache qui tranche, qui coupe); le *Jai li mbòg; bòd mbòg*, qui est un petit sac contenant, entre autres, des écorces d'arbres et d'autres objets... destinés à protéger le *mbòmbòg* contre les influences mauvaises; un *nseg njèl* , sorte de coutelas tranchant; des *bibañ bi mbòg*, écorces diverses que le *mbòmbòg* porte avec lui dans certaines occasions. Enfin, on pose sur la tête de l'élu une couronne de plumes de perroquet. On lui met un vêtement en peau de panthère.

---

(31) La formule en langue basa dont nous n'avons pu trouver le texte, est probablement celle-ci : "U ye ñanè mbòg". Si cette rétroversion est bonne, la formule rituelle signifie que le "commandement" de la communauté en tant que mbòg repose sur le nouveau "consacré".

Selon BAYIGA-BAYIGA, A., "une fois que cette remise d'objets a pris fin, le vieux parleur (il s'agit probablement de l'officiant) (32) à qui doit succéder le nouveau, prend la tête du défilé (qui se fait à la suite de l'institution du *mbòmbòg*) (32) autour du nouveau membre du clan. Chaque *mbòmbòg*, en passant devant le nouveau, lui souhaite une longue vie, lève son chasse-mouches sur les lèvres du nouveau et souffle dessus. A la suite de quelques rondes, chaque *mbòmbòg* crache sur la tête de nouveau (33) en disant : "maintenant tu es nommé, tu commanderas et toi seul as le pouvoir" (34).

Pour parachever le rite, les *bambòmbòg* se rendent à une croisée des chemins. Et là, sur une chèvre qui est ensuite immolée par égorgement, ils font prêter au nouveau *mbòmbòg* le serment de respecter scrupuleusement les engagements pris par lui en acceptant la charge du *mbòg*. La chèvre tuée est équarrie et distribuée à ceux qui ont pris une part active au rite. Mais elle est strictement interdite aux femmes : c'est un *"yòm mbòg"* (35).

Après ce dernier acte, on revient au lieu de la fête et les réjouissances continuent.

Ce qui apparaît dès le premier regard, c'est la cohérence et la simplicité relative du rite *say mbòmbòg*, eu égard au caractère solennel de la

---

(32) La parenthèse est de nous.

(33) En fait, il ne s'agit pas de crachat; c'est, situé dans le cadre rituel de l'institution de mbòmbòg, le geste caractéristique de bénédiction cal qui a été analysé plus haut (voir chapitre 4).

(34) BAYIGA-BAYIGA, A. : "L'homme-qui-voit-la-nuit et l'existence du Basa"; p. 74.

(35) = Chose de mbòg; le mbòg, dans ce contexte est un "mbòg bolom" (= mbòg des hommes) par opposition au "mbòg bodaa" (mbòg des femmes). C'est pour cette raison que cette chèvre est réservée aux hommes.

circonstance. Les actes rituels, dépouillés de toute exubérance, s'articulent selon un schéma tout à fait classique, dans le genre : le rassemblement; rappel et, si besoin est, brève description de la nature de l'action engagée; "remise" de la charge et bénédiction; et enfin le serment (36).

Le rassemblement des *bambòmbòg* et de tous ceux qui prennent part au *say*, se fait en un lieu bien choisi, que l'on appelle *Libai li mbòg*. *Libai* désigne, en propre, la paume d'une main entièrement ouverte, par opposition au terme *mbus wòò*, le dos de la main. Dans le terme *libai*, on sous-entend toujours *wòò*(la main). Ainsi, gifler un enfant, se dit en basa : *beb mangè libai*, mot à mot, frapper l'enfant la paume. Le mot *wòò* = la main, est sous-entendu. Or, la désignation de la place où l'on se trouve rassemblé pour accomplir le *say mbòmbòg*, est *libai li mbòg*. Dans ce terme, *libai* est rapporté de manière analogue à *mbòg* qu'à *wòò* dans l'expression *libai li wòò*. Ce qui signifie que la place où le rite est accompli, est une place consacrée à quelque chose d'"ouvert", d'exposé à tous, public. Un des caractères de *mbòg* est d'être quelque chose de public, de communautaire par opposition à ce qui est privé, individuel, secret. Les *bambòmbòg* et les autres participants se rassemblent en public et pour un acte public. Telle est la couleur qu'annonce le *say mbòmbòg*.

Le discours de l'officiant est pratiquement une proclamation dans laquelle le *mbòg* est actualisé et symboliquement remis au nouveau *mbòmbòg*

---

(36) Il n'a pas été possible, dans un cadre si restreint, de faire l'analyse détaillée du rite say mbòmbòg. On s'est limité à ébaucher les grands traits qui permettent de saisir le personnage mbòmbòg dans son rôle de symbole de mbòg.

par le truchement de la Parole de l'officiant (37). Le rôle de la parole apparaît ici dans tout son poids et sa signification.

La parole est, dans sa nature même, agent de relation par excellence. Dans tout milieu humain, elle est ce qui, en premier chef, relie, lie et délie. Une absence totale de paroles entre deux personnes qui s'ignorent, laisse ces deux univers humains juxtaposés si d'autres moyens de communication, par exemple certains gestes, dont chaque parti connaît la signification, ne viennent pas suppléer à ce manque. Mais que mes lèvres, au hasard, laissent échapper quelques mots, même sans importance... Mon voisin ne peut plus être l'autre monde séparé du mien par une cloison étanche. En refusant de communiquer et en prenant parti pour l'indifférence, il marque, par cette attitude sienne, la consécration de sa propre défaite. Tant il est vrai que l'indifférence elle-même n'est qu'une forme déficiente de la communication humaine, dans la mesure, évidemment, où cette indifférence est l'expression d'une attitude réfléchie, d'une option bien mûrie.

Aussi, lorsque l'officiant proclame officiellement et solennellement le *mbòg* en s'adressant à celui qui devient *mbòmbòg* , il "livre" (symboliquement) à celui-ci ce qu'il désigne en parlant et le lui communique par la parole. En accueillant la parole de l'officiant, le candidat à la charge de *mbòmbòg*, reçoit en lui le *mbòg* (de manière symbolique) et en devient le dépositaire, ou mieux l'incarnation. Cette "incarnation" a ses conditions et ses exigences, lesquelles sont communiquées par le même canal de transmission : la parole (38).

---

(37) On sait qu'il est formellement défendu de proclamer "les choses de mbòg" en des circonstances qui ne seraient pas analogues à celle-ci. Ce serait un acte de trahison, une aliénation du mbòg.

(38) Les exigences du mbòg vis-à-vis de celui qui le symbolise, sont succintement résumées dans le cadre rituel en dix points, lesquels ont été mentionnés plus haut, p. 170.

Outre l'actualisation et la transmission du *mbòg* par la parole, le rite nous présente un autre mode d'actualisation et de transmission de la même réalité, et qui est, lui, de l'ordre des "objets" , ce sont : le *Hond kena, Jai li mbòg, Bòd mbòg, bibaṅ bi mbòg,* et bien d'autres encore. Tous sont, comme suggèrent les termes qui les désignent, des "choses-vouées-au-*mbòg*", autrement dit des symboles du *mbòg* (39). Or, pour devenir *mbòmbòg* , le candidat doit, entre autres, entrer en possession de ces objets qui symbolisent non pas le *mbòmbòg* lui-même, mais le *mbòg*. Aussi, en les recevant pour sa fonction, c'est le *mbòg* même que, symboliquement, le "*mbòmbòg*-en-devenir" accueille en sa personne.

Le geste rituel qui consiste à lever doucement et solennellement la main du candidat vers le haut, signifie que ce dernier est tiré du niveau commun et habituel pour être hissé à une hauteur plus élevée. Et celui qui a la main haute sur... est bien celui qui commande. La formule "Tu es chef de la communauté" vient énoncer et renforcer, par la parole, ce que le comportement gestuel exprimait déjà. Le *mbòmbòg* a le commandement ou mieux : il est aussi symbole du pouvoir (de commandement). Sa main levée signifie le gouvernement de la communauté qui lui est confiée.

Une des caractéristiques de la fonction de *mbòmbòg* que souligne le rite *say*, est d'être un envoi, une mission. La preuve, c'est que l'avant-dernière scène de l'action rituelle se déroule, de toute évidence, en rite de bénédiction type (40) mais articulé ici dans un ensemble particulier. On éjecte, en soufflant, un peu de salive sur la tête du *mbòmbòg;* geste que l'on accompagne de vœux et de souhaits adaptés à la circonstance.

---

(39) On va en analyser deux d'entre eux au cours de ce chapitre.
(40) Voir chap. IV : le cal : signification du jet de la salive...

L'envoi dont le sujet du rite fait l'objet, n'éloigne certes pas de la communauté qui en est l'origine. Mais le nouvel élu n'en est pas moins destiné à une mission spécifique au sein même de sa communauté; et pour cette raison, il a besoin d'un mandat. Cet acte est, de tous, celui qui fonde le mieux la désignation de *SAY MBÒMBÒG* assignée au rite d'institution de ce personnage. Par le *say*, le membre élu du groupe reçoit, entre autres, la mission d'assurer le "gouvernement" de la communauté dans son ensemble. C'est pourquoi, en levant sa main, l'officiant lui dit "tu es chef...".

Assurer le commandement d'un groupe, c'est aussi avoir mission de sauvegarder, d'organiser, selon les besoins, et de promouvoir la vie et l'unité de ce groupe. L'ensemble des "objets" qui sont remis au *mbòmbòg* au cours de son *say* (41) signifient chacun un aspect de cette mission. Le *hond kena*, par exemple, est l'un de ces objets; et voici, selon BAYIGA BAYIGA, quelle en est la signification : "Il s'agit d'un objet... en forme de hache et qui donne à celui qui le possède, le droit de veto sur tout ce qui concerne la vie de la communauté. L'usage de ce droit n'est admis que dans des cas exceptionnels. Dans une réunion de la communauté par exemple, il suffit que le *mbòmbòg* soulève son *hond-kena* pour que tous se taisent; une fois que le geste de fendre (...) est réalisé par le *mbòmbòg*, l'on doit écouter avec la plus grande attention ce que ce dernier dit ensuite (42). S'il s'agit d'une sentence de mort, aucun recours en grâce n'est plus possible, s'il s'agit au contraire d'un acquittement, tous

---

(41) Ces objets sont assez nombreux, surtout si l'on y joint tous ceux qui lui sont remis au cours des quatre autres say antérieurs (ce sont les quatre niveaux mentionnés aux pages précédentes).

(42) Nous nous excusons d'avoir modifié quelque peu le second membre de la phrase de l'auteur, sans en changer le sens. Voici le texte original :"... ce que ce dernier dit ensuite doit être écouté avec la plus grande attention."

doivent accepter le verdict avec gaîté de cœur . La petite hache signifie donc que la parole (43) du *mbòmbòg* une fois prononcée, ne peut plus être retirée sous aucun prétexte." (44) En d'autres termes, le *hond kena* symbolise le pouvoir suprême de décision avec tout ce qu'il implique pour le *mbòmbòg* et la communauté dont il a la charge. Il représente, à sa manière, une, sinon l'expression la plus haute de l'unité de la vie clanique ou tribale.

En devenant par le *say* détenteur de *hond kena* le membre de la communauté "voué" au *mbòg (= mbòmbòg)* n'est plus purement et simplement un homme comme les autres; sans quitter pour autant sa condition humaine, il est symboliquement transmuté en Unité vivante du monde dont il doit assurer la cohésion, l'épanouissement et la pérennité (45).

Le serment du *mbòmbòg*, fait sur la chèvre rituelle que l'on immole ensuite par égorgement à la croisée des chemins, vient souligner la gravité de son engagement. La croisée des chemins est, dans la tradition basa, le lieu public où les morts, et spécialement les ancêtres, sont censés se retrouver et tenir leurs assemblées aux heures qui leur sont propices. Et d'une manière générale, elle est le point de rencontre de tous les humains. Faire faire serment à quelqu'un en un tel lieu, c'est d'abord marquer le caractère public et solennel de ce serment; c'est aussi prendre à témoins les vivants et les ancêtres trépassés. La mort de la chèvre, elle, suggère probablement la sanction éventuelle consécutive à la violation de ce serment. C'est un rite d'identification.

---

(43) C'est nous qui soulignons.

(44) BAYIGA BAYIGA, A. : op. cit. p. 73.

(45) Hond kena est aussi le nom qui a été donné au niveau de la fonction de mbòmbòg auquel le say que nous analysons, donne accès.

Tel qu'il apparaît dans l'analyse du rite d'institution, le *mbòmbòg* est le symbole vivant de l'unité de la Vie du monde humain selon la Tradition basa. C'est à ce titre qu'il incarne "réellement" le *mbòg* et en constitue le Relais suprême. Dans ses actions et sa Parole, publiques par essence, c'est le *mbòg* (basa) qui se fait et se dit, s'engendre et se transmet de génération en génération. On comprend dès lors pourquoi l'initiation à la fonction de *mbòmbòg* est si longue, et pourquoi le candidat à cette charge, doit posséder le trésor des traditions, des coutumes et des usages divers de son peuple, pourquoi on exige de lui un savoir étendu et profond de connaissance et de sagesse, et enfin une grande maîtrise de la parole.

3) APPROCHE LINGUISTIQUE.

Symbole vivant du *mbòg*, le *mbòmbòg* est révélé tel aussi par le terme même qui désigne sa fonction. En effet, linguistiquement, le terme *mbòmbòg* est construit selon un modèle de structure commun à un grand nombre de mots basa appartenant à divers domaines. En voici quelques exemples et leur signification :

Lìngè-lìngè = image, photographie, reproduction.

Titii = image, effigie, silhouette, ombre projetée (sur une surface par un corps qui intercepte la lumière).

Ngenge = C'est un grand initié de la société *nge*. Pendant les séances rituelles de cette association, il joue le rôle d'officiant; il parle et agit au nom du *nge* (46).

---

(46) Cette association est réservée aux hommes. Comme le kô, elle est une société secrète. Le nge est le grand Maître du royaume des morts. C'est à lui qu'appartient le sol (la terre) et tout ce qu'il renferme.

Kôkôô = Grande initiée de l'association appelée *kôô*, strictement réservée aux femmes. Ce personnage présidait aux assemblées et incarnait en quelque sorte le *kôô*. Comme les *bangenge* (plur. de *ngenge*), les *bakôkôô* sont détentrices de tous les arcanes de la société *kôô*. Elles sont, en quelque sorte, la re-présentation ou mieux, la personnification du "mystère" du *kôô*.

Le procédé de désignation des couleurs d'objets obéit, au moins en grande partie, au même principe de répétition. Exemples : cette toile est jaune, se dit (en basa) : *libado lini li ye oo-oo* (47). Même les termes empruntés aux langues étrangères sont soumis à cette règle. La table est verte, se traduit : *teble i ye grin-grin*. Et si elle est bleue, on dit : *teble i ye blum-blum* (48). Cette démarche de l'esprit vise à souligner la présence effective de la couleur concernée sur l'objet perçu.

"Dire ou être vrai", peut être traduit (en basa), selon les cas, soit par *mbalè, maliga, ntiig,* soit par l'adverbe *tòy*. Or, lorsqu'on veut insister sur le caractère réel, authentique et fort d'une parole, d'un fait ou d'un objet par opposition à ce qui est faux, simulé ou qui n'existe que d'une manière très faible et effacée, on répète le terme utilisé. Exemples : c'est vraiment son fils, se dit : *man wee nu ntiig-ntiig*, ou bien , *ni mbalè-mbalè man wee nu*. Il est réellement mon fils, se traduit : *a ye man wèm tòy-tòy*.

La forme nominale *mbòmbòg* est composée d'un redoublement du terme *mbòg* : ce qui donne *mbòg-mbòg* (49). La suppression de la lettre g à la fin du

---

(47) oo est un terme qui désigne un arbre dont l'intérieur de l'écorce et le bois sont de couleur jaune.

(48) Mais ce procédé ne fonctionne qu'avec le copulatif ye = être.

(49) Le mbòmbòg est parfois appelé mud-mbòg (cas très rare), c'est-à-dire homme du mbòg. Ce qui pousse à plus de réserve à l'égard de l'hypothèse selon laquelle mbòmbòg serait le composé de mbòm (le front) et de mbòg (cf. BAYIGA BAYIGA, A., op. cit. p. 65-67).

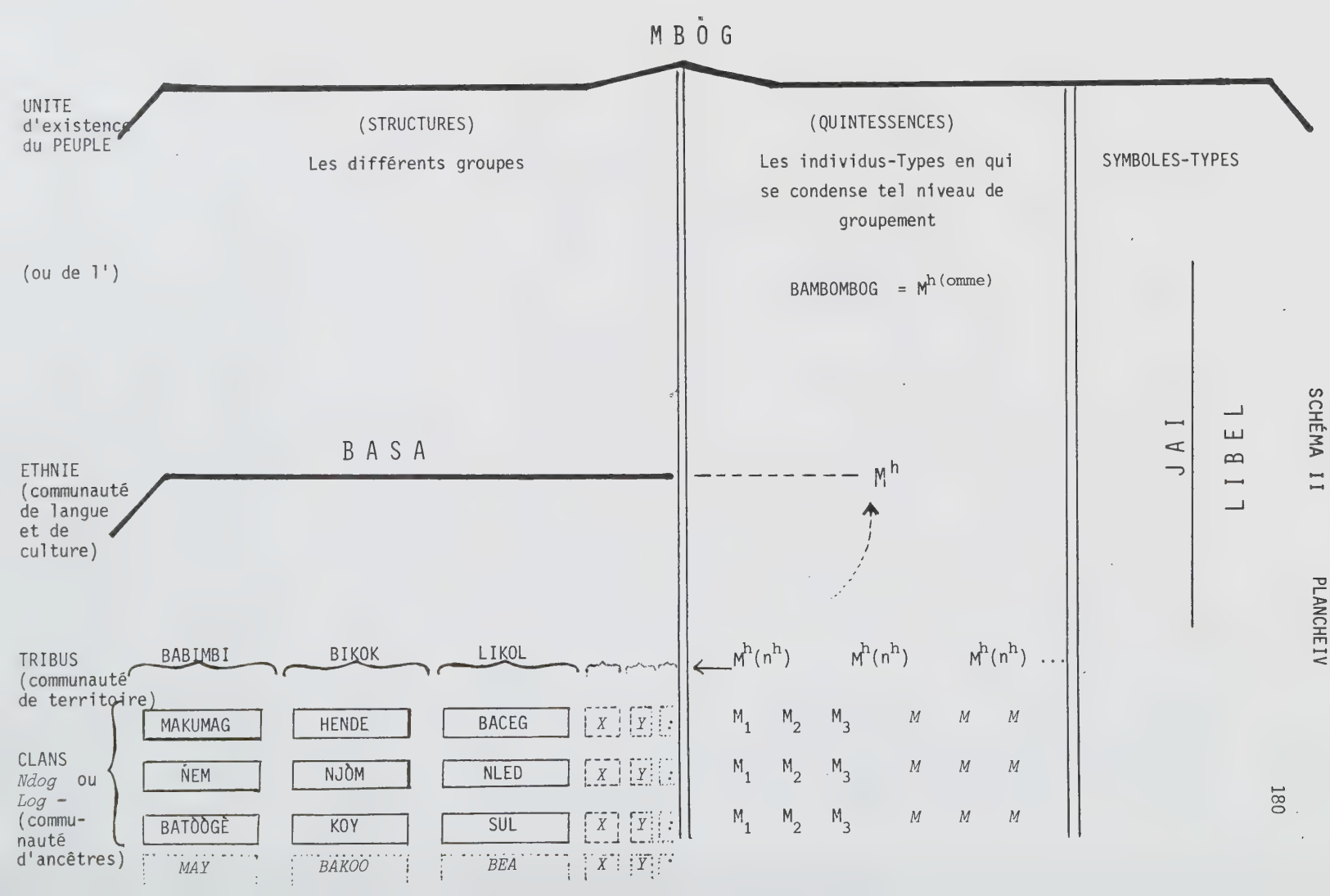
premier membre du mot composé *(mbò(g)-mbòg)*, résulte, ce nous semble, d'une exigence d'euphonie. *Mbòmbòg* sonne sûrement mieux à l'oreille basa que *mbògmbòg*, par ailleurs, bien difficile à prononcer.

L'analyse des exemples évoqués fait apparaître que le phénomène linguistique de "répétition" qui affecte la structure de la forme nominale *mbòmbòg*, constitue véritablement la forme d'un certain sens. C'est un superlatif. Il vise à souligner très fortement soit l'absence de toute possibilité de fausseté (l'authenticité !), du côté du signifiant, dans le rapport de signification, soit une qualité ou un aspect, porté au superlatif, dans le référent; une sorte de condensation qui atteint un niveau éminent. Dans une certaine mesure, la répétition superlative est une manière d'exprimer l'idée de personnification, "d'incarnation" (50).

Ainsi, on peut affirmer que par le rite *say* qui l'institue *mbòmbòg*, ce dernier devient la personnification de la Tradition ancestrale; il incarne en son être la vie et l'unité claniques ou tribales. Il doit en être à la fois le garant, le "porteur", le promoteur et le transmetteur. Le *mbòmbòg* re-présente le *mbòg* ; il en est, au sens strict et au plus haut niveau, le symbole.

---

(50) Cette forme de répétition qu'on peut appeler superlative, se retrouve dans la formation des diminutifs. Exemples : hi nuni = oiseau; hi nununi = oisillon; ndab = maison; hi ndandaba = maisonnette; man = petit; hi mamana = le tout petit.


MBÒG
UNITE d'existence du PEUPLE
(ou de l')
(STRUCTURES)
Les différents groupes
(QUINTESSENCES)
Les individus-Types en qui se condense tel niveau de groupement
BAMBOMBOG = M h(omme)
SYMBOLES-TYPES
JAI
LIBEL
SCHÉMA II
PLANCHE IV
BASA
ETHNIE (communauté de langue et de culture)
M h
TRIBUS (communauté de territoire)
BABIMBI
BIKOK
LIKOL
M h(n h)
M h(n h)
M h(n h) ...
CLANS Ndog ou Log - (communauté d'ancêtres)
MAKUMAG
HENDE
BACEG
ŃEM
NJÒM
NLED
BATÒÒGÈ
KOY
SUL
MAY
BAKOO
BEA
X
Y
M1 M2 M3 M M M
180

III. LE LIBEL LI MBÒG ET LE JAI LI MBÒG.

1) LE *LIBEL* ET LE *JAI* COMME FORMES DE LA NATURE.

a) Le *libel*.

Le *libel* ou la kola, est la graine d'un arbre fruitier, sauvage en principe, de la famille des sterculiacées. Le kolatier pousse généralement dans les régions tropicales; il est très répandu au Cameroun. On en cultive aussi à proximité des villages. De grande taille dans la forêt, les kolatiers, au village, ne dépassent guère la hauteur d'un pommier.

Leurs fruits pendent à l'arbre par grappes de trois à quatre en moyenne. Chaque fruit contient deux rangées de graines. Celles-ci ont une écorce blanche quand elles sont encore fraîches.

Lorsque ces fruits sont mûrs, ils tombent d'eux-mêmes ou bien on les cueille et l'on en retire les graines. Elles sont ensuite gardées en un endroit sec, dans un coin de la maison, par exemple, ou ailleurs. Mais la plupart du temps, elles sont mieux conservées dans un trou sec creusé dans le sol et complètement recouvert de terre après qu'on y ait mis les kolas. Lorsqu'on a besoin de ces dernières, on en prend la quantité nécessaire à la consommation.

Quelles que soient les vertus attribuées à la noix de kola, deux aspects nous y semblent importants à souligner : de couleur rose foncée, tirant sur le jaune-clair lorsque cette graine a été longtemps mastiquée, la kola , très riche en koléine, se trouve être naturellement un stimulant puissant. Pour la consommer, on enlève la mince écorce qui enveloppe l'amande; on mastique doucement cette dernière en en sirotant le suc

dont le goût tire sur l'amer... Outre cette propriété de "stimuler" celui qui l'incorpore, le *libel* est composé de plusieurs quartiers naturels; il y en a trois en moyenne. Cette caractéristique le prédispose au partage.

b) Le *jai*.

On traduit généralement *jai* par chasse-mouches (51). C'est une variété de balai, d'un genre tout particulier. Il est bien plus long et moins volumineux qu'un balai ordinaire et se compose environ de deux à quatre centaines de nervures centrales de feuilles de palmier à huile.

Sa fabrication ne pose pas de problème particulier. Après avoir abattu les rameaux de palmiers, on en coupe les feuilles pour en arracher les nervures nécessaires. Celles-ci sont proprement nettoyées à la matchette ou au couteau, taillées de manière à avoir la même longueur; l'idéal du fabricateur est de choisir des fibres qui aient les mêmes dimensions. Aussi, quand il y en a qui sont trop petites, on les écarte de la sélection. En somme, l'artiste chargé de la réalisation du *jai*, prend soin d'éloigner tous les éléments qui accusent une trop grande hétérogénéité par rapport à l'ensemble.

Il tisse ensuite, avec des ficelles de rotin, deux ou trois courroies selon l'importance du *jai* et le volume de l'endroit auquel elles sont respectivement destinées. Ces courroies sont ensuite glissées, l'une après l'autre, le long des nervures réunies en faisceau compact. La tige du *jai*, solidement attachée et serrée, donne au sommet libre et infiniment plus souple, de s'épanouir comme une gerbe de fleurs.

---

(51) C'est une traduction trop approximative. Nous l'avons adoptée faute de mieux, car elle ne fait guère voir ce que le terme basa jai désigne.

Dans la vie ordinaire, on peut utiliser le *jai* pour donner la chasse aux mouches; raison pour laquelle on le désigne, en français, du terme de chasse-mouches. On peut aussi , accidentellement (cas bien rares !) l'employer pour balayer. Mais, très vite, on s'aperçoit qu'il est d'une inefficacité évidente, mal adapté à cet usage à cause de sa forme même. Le *jai*, tel qu'il est envisagé ici, n'est pas "essentiellement" un chasse-mouches, encore moins un balai. Pour connaître sa nature propre dans le "monde" basa et peut-être dans d'autres milieux bantu du Sud-Cameroun, y a-t-il enseignement plus sûr, plus pertinent que celui du Vivant en qui le *mbòg* , prenant chair et consistance, manifeste au sein de la communauté sa présence permanente et agissante : nommément, le *mbòmbòg* ?

2) LE *LIBEL* ET LE *JAI* COMME SYMBOLES DU *MBÒG*.

Perçus dans la "nature", le *jai* et le *libel* sont des objets comme des millions d'autres qu'on rencontre dans l'univers. Cependant la structure qui leur est naturelle et particulière, leur permet, dans certaines conditions précises, d'accéder à un statut d'être qui les met à part.

On peut rappeler brièvement que les deux objets ont èn commun d'être des "unités composées" de plusieurs éléments indissociables dont la détérioration ou la suppression d'un seul provoque, de soi, le déséquilibre et même la destruction de l'ensemble. Chacune de ces "unités composées" comporte, en outre, des propriétés qui lui sont particulières et que l'on soulignera à l'occasion.

Lors du rite d'institution, le *mbòmbòg* reçoit, entre autres, pour l'exercice de sa fonction, un *jai* désigné à partir de ce moment (comme le)

jai li mbòg; autrement dit, un *jai*,réservé au *mbòg* ainsi que le devient son détenteur à travers sa "consécration". Chaque fois que le *mbòmbòg* procède à un acte public et qu'il n'est pas contraint de se servir d'un autre "objet" de *mbòg* tels que le *hond kena, bòd mbòg* ou les *bibaǹ bi mbòg,* généralement il tient son *jai li mbòg* dans la main droite. Et les actes dans lesquels le *jai* intervient, sans exception, sont du domaine de la Parole. Celle-ci peut être soit une proclamation directe et explicite du *mbòg* telle qu'elle est apparue dans le discours d'ouverture de l'officiant à l'occasion de la cérémonie d'institution du *mbòmbòg* , soit un acte de bénédiction *(cal)* , soit un entretien à caractère d'enseignement et bien d'autres formes encore.

Avec son *jai* qui stimule et scande son discours au rythme de sa spontanéité, l'homme du *mbòg* se fait l'interprète autorisé, la Bouche vivante de l'"Etre basa" qui, à l'instar du sang, coule dans ses veines; c'est comme si cet "objet", le *jai,* forme originale et concrète d'expression, devait suppléer aux défaillances de la parole proférée : fixer par matérialisation dans la durée, visualiser et inscrire dans la mémoire de l'auditoire, les significations que les vibrations sonores et éphémères, les mots prononcés, laissent souvent échapper dans leur succession temporelle. Le *jai* est par sa fonction, intimement lié à la parole de *mbòg* dite par le *mbòmbòg*; et c'est toujours une parole publique.

La transformation symbolique du *jai* en *jai li mbòg* s'opère par la"reprise" du chasse-mouches qui consiste à égaliser les nervures du *jai* en les taillant aux deux extrémités, mais aussi par sa mise à la disposition exclusive du *mbòmbòg* et aux fins de la Parole de *mbòg.* Il devient alors symbole; et le sens qu'il manifeste, sera exposé dans la suite.

Il existe des expressions qui illustrent la détermination du *jai li mbòg* comme "objet" destiné essentiellement à ce qui est (de caractère) public. Ainsi *"podól i jai"* (52), parler dans le *jai*, ou *"li nkwo i jai* (sous entendu, *jam* = chose, événement)"(53), c'est arrivé dans le *jai*, sont deux formules courantes qui expriment respectivement l'idée que, ce qui est dit d'un côté et ce qui est arrivé de l'autre, appartiennent tous deux à la catégorie des "choses" publiques, accessible à tous, par opposition à ce qui est secret, privé, individuel.

Entre le *libel* et le *jai* auprès du *mbòmbòg*, il y a une analogie de fonction consécutive à celle, relative à la forme. Certes le *libel* ne fait pas partie des insignes qu'on fait intervenir pendant le rite *say mbòmbòg*. Cependant, l'usage qui en est fait, l'élève, dans la Tradition basa, au niveau du symbole ou "signal" (54).

Lorsque les *bambòmbòg* se retrouvent dans une rencontre quelconque, et quel qu'en soit le caractère ou le niveau, la kola ne peut jamais manquer au rendez-vous. Parmi les nombreuses destinations qui peuvent lui être assignées, nous voulons en souligner deux; elles sont les seules qui lui permettent d'être appelées *libel li mbòg* : ce sont, la bénédiction *(cal)* conférée par le *mbòmbòg* dans certains cas particuliers, par exemple la bénédiction nuptiale; et la consommation en commun de cette graine par les *bambòmbòg* pendant leurs assemblées, sans oublier, auparavant, la décomposition de l'amande en ses quartiers naturels. La koléine joue aussi un rôle.

---

(52) "Podol i jai" (sous entendu, li bod), veut dire, parler au beau milieu des gens, en public.

(53) "Li nkwò i jai" (sous entendu, li bod), veut dire, c'est arrivé maintenant au niveau du public; cela ne se cache plus.

(54) En tant que chargé d'un message.

Dans les deux cas évoqués, la kola se trouve directement liée, comme le *jai*, à la parole du *mbòg*. Lorsqu'il s'agit d'un rite de bénédiction, l'officiant qui est un *mbòmbòg* ou son délégué, prend une noix de kola, la décompose selon ses quartiers naturels, mastique finement l'un de ces quartiers, très doucement. Et au moment prévu dans le déroulement de l'action rituelle, s'approche du sujet et, au lieu de la salive toute seule, lui éjecte au front ou sur la tête la kola mâchée (cf. chap. IV) en prononçant la formule adaptée à la circonstance (55). Une telle kola est dite *libel li mbòg* parce qu'elle est utilisée par l'autorité compétente et pour un acte public de *mbòg*. Cet acte lui-même en est un, qui est de parole. Mais il y a davantage.

Dans leurs assemblées au cours desquelles ils délibèrent et prennent des décisions relatives à la Vie du "monde" dont ils ont la charge, les *bambòmbòg*, en général, consomment des noix de kola. Ceux d'entre eux qui en ont, se les partagent avec les autres. On ne doit jamais prendre une noix entière tout seul. Après l'avoir épluchée, on la décompose selon ses quartiers pour en donner un à l'un ou à l'autre voisin que l'on a volontairement élu pour ce don précieux. Le *libel li mbòg* est ainsi mangé en commun, doucement, sans précipitation. Il est destiné au partage de par sa nature même. En l'incorporant, les "consommateurs" s'unissent intimement, jusqu'à l'identification complète, à ce qui est "formellement" un et signifie donc l'unité. Mais cette unité est elle-même telle qu'elle incite au partage grâce à sa composition naturelle. Partager la kola et la manger comme le veut la Tradition bantu-basa, ce n'est pas se diviser, mais s'unir en tant que plusieurs en ce qui symbolise la pluralité dans l'unité.

---

(55) Le reste de la kola est ensuite consommé par l'officiant et ceux qui l'assistent.

Bien plus, la koléine est un alcaloïde qui stimule la sensibilité. Elle fait monter d'une certaine manière, selon la quantité absorbée, la tonalité affective chez le consommateur. Par cet autre élément de lui-même, la kola est apte à favoriser ou à créer le rapprochement entre ceux qui se la partagent et la mangent ensemble.

La Tradition basa, et probablement celles des autres groupes bantu du Sud-Cameroun aussi, lient intimement l'usage du *libel* à celui de la parole, comme dans le cas du *jai li mbòg*. Deux expressions l'illustrent bien, et les voici : *"Bag, wèè a jèg libel"*, veut dire : *Bag !* c'est qu'il mangeait de la kola (56). C'est dire que quelqu'un ne veut pas s'exprimer. Cette expression s'emploie dans les cas où une personne dont on attend l'avis, refuse de parler. L'idée sous-jacente ici est que la kola incite à la parole; ou mieux, elle est synonyme de la parole, et une parole de sagesse telle que celle qu'on attend par exemple d'un *mbòmbòg*. Cette interprêtation nous semble d'autant plus certaine que dans l'expression que nous évoquons, *libel* n'est jamais remplacé par un autre terme quel qu'il soit. On ne peut pas dire, par exemple : *"Bag, wèè a jèg malaṅ*, ou *bijèg* etc.." (= *bag*, c'est qu'il mangeait des oignons, ou de la nourriture etc...).

Ce sens de la première expression est encore mieux explicité par cette seconde qui sera notre deuxième exemple :*"Mè hag wôô i mpeg, wèè ti mè libel è"* (57). On a recours à ce quasi-proverbe lorsque quelqu'un,

---

(56) Bag, est ici une onomatopée. Il sert à imiter le bruit qui se produit parfois lorsqu'une personne ouvre la bouche pour parler après un long moment de silence. Aussi, est-il devenu synonyme de "ouvrir la bouche pour parler" ou simplement, parler, émettre une parole.

(57) Mè hag wôô i mpeg wèè ti mè libel è ? mot à mot = alors que je suis en train de mettre la main dans la poche (sous-entendu, pour t'en donner), tu me demandes de la kola.

s'apprêtant à rapporter une histoire, se trouve interrompu par son interlocuteur qui anticipe par hasard en lui demandant de le faire. Et c'est la réplique qu'on fait généralement à cet interlocuteur trop pressé. En voici le sens exact :"Alors que je m'apprêtais déjà à le faire, tu me demandes de te raconter...". Or, si l'on veut exprimer la même idée d'une manière moins imagée (mais cela fait plus prosaïque), on dira : *"Mè somblag lè mè aṅal* (ou *mè pòd), wè u badag ki mè lè mè aṅal* (ou *mè pòd) è ?"* (58). Ce qui apparaît à l'analyse comparée des deux formes de l'expression, c'est qu'il y a équivalence totale entre *"pòd"* et *"aṅal"* d'un côté, et *"ti libel"* (59) de l'autre. Tous les trois termes désignent le même référent : l'acte de parler, de raconter. La différence entre les deux groupes, c'est que les deux premiers empruntent la voie de la désignation propre, et le second, le détour métaphorique. Le résultat, c'est qu'il existe un lien étroit entre la réalité de la kola et la parole, d'autant plus que dans les deux exemples analysés, le *libel* ne peut être remplacé par autre chose.

L'on a déjà mentionné ailleurs que la parole a, entre autre, le pouvoir de lier et de relier, de jeter un pont entre l'autre et moi. Cela se vérifie également pour le *libel li mbòg* dans les assemblées et autres rencontres des *bambòmbòg*.

Mais affirmer que le *jai li mbòg* comme le *mbòmbòg* lui-même, sont des symboles de *mbòg*, c'est affirmer du même coup qu'ils comportent une,

---

(58) Traduction : "Alors que je m'apprête à raconter (ou à parler), tu me demandes de raconter (ou de parler) ?"

(59) "Ti libel" = donner de la kola.

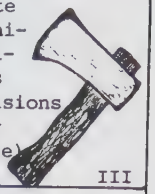
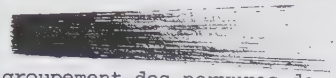
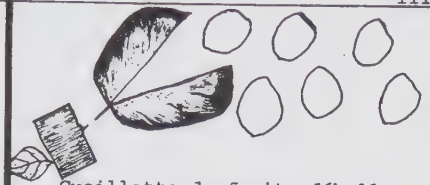
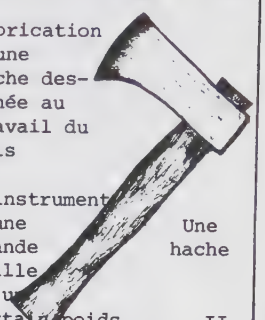
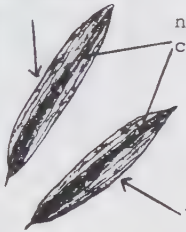
			JAI LI MBÒG	LIBEL LI MBÒG	HOND KENA
C	SYMBOLES-TYPES ("signaux")	Transformation symbolique (en "signal")	 "Reprise":Egalisation rigoureuse des extrémités des nervures de l'instrument chasse-mouches. Sens : Ligatures, égalité des nervures — Egalité de tous les hommes dans l'unité du "groupe" mbòg. III	 "Reprise": Décomposition de la noix de kola selon les quartiers naturels. Partage dans les rencontres pour soit la manducation en commun soit le cal. Sens : Stimulation ou création de la force d'union. Manifestation, consolidation et promotion de l'Unité. III	"Reprise": Réduction considérable de la taille, du fer et du poids; perte de toute utilité. Reste la hache qui tranche. Sens : manifeste l'unité ethnique ou clanique dans les grandes décisions (cf. Mbombòg comme symbole)  III
B	INSTRUMENTS	Transformation instrumentale utilitaire	Ligatures — Nervures non taillées  groupement des nervures de palmes, liées de différentes façons selon la finalité (ou utilité) recherchée — chasse-mouches ficelle balai nervures non taillées II	 Cueillette du fruit, déballage, recueil, dessèchage et conservation des amandes ou noix de kola à fins diverses II	Fabrication d'une hache destinée au travail du bois L'instrument a une grande taille et un certain poids — Une hache  II
A	ÊTRES DE LA NATURE	État de nature initial	une palme  nervures centrales une palme Matériau qui va entrer soit dans un instrument soit dans un symbole ou signal I	 une des 6 à 8 amandes contenues dans le fruit Fruit du kolatier fournissant des amandes comestibles I	 Morceau de bois Objets entrant dans la construction d'une hache Morceau de fer I

SCHÉMA III PLANCHE V

sinon des significations (ou des sens) en rapport avec le *mbòg*. Et comme le concept de *mbòg*, ainsi qu'il a été dit plus haut, désigne en propre "l'existence humaine" dans la Tradition basa, l'évocation du sens des symboles de *mbòg* n'est autre que l'exposition de leur enseignement sur la vie humaine telle qu'elle est vécue chez les Basa et probablement chez d'autres groupes bantu qui possèdent des coutumes analogues aux leurs.

IV. L'HOMME SELON LA SYMBOLIQUE DU MBÒG.

Il ne saurait être question ici d'exposer tout le message humain des symboles du *mbòg* dans leur totalité. Le projet est beaucoup moins ambitieux. Il voudrait simplement contribuer à relever et à décrire certains aspects de l'existence humaine selon le *mbòg* , et tels que les symboles précédemment analysés les signifient autant qu'ils les façonnent et les promeuvent.

Pour n'importe quelle réalité donnée, la transformation symbolique est un élément essentiel à sa fonction de sens. En ce qui concerne le *mbò-mbòg*, il faut que, outre tous les cycles de l'initiation, le membre de la communauté subisse une véritable métamorphose par le rite *"say mbòmbòg"* qui l'institue *mbòmbòg* et lui permet désormais de fonctionner comme symbole de *mbòg*. On le verra alors revêtu ou disposant de ses "insignes" symbolisant chacun un ou plusieurs aspects de "l'existence basa" : les *bibaǹ bi mbòg* (écorces diverses), un vêtement en peau de panthère, un *hond kena* etc...

La transmutation symbolique du *jai* en *jai li mbòg*, c'est-à-dire le passage des nervures de palmes, de l'état d'êtres de la nature à celui de "forme" ayant un sens, passe par les trois types d'opérations que décrit le schéma III, y compris les circonstances de son utilisation au plan C.

Le devenir du *libel li mbòg* est analogue à celui du *jai li mbòg* (voir le schéma III, 2e partie).

L'opération de "reprise" qui parachève la transformation d'une réalité, un être de la nature ou un instrument (utilitaire), en un signal (au sens de symbole) (60), n'est ni unique ni uniforme ni de même nature. Spectaculaire chez le *mbòmbòg* (61), elle devient moins perceptible dans le cas du *jai li mbòg* (62). Dans la mutation du *libel* en *libel li mbòg*, outre les circonstances dans lesquelles sa seule présence est un critère de sa nature de signal, on doit prendre en considération la manière précise dont les co-consommateurs se le partagent pour la manducation immédiate (63). La mutation en symbole peut consister aussi en un interdit, réservant une chose pour un usage déterminé et exclusif.

---

(60) Un signal est un "objet" dont la fonction est d'être porteur de message, "instrument" de significations.

(61) Rite Say mbòmbòg.

(62) Egalisation rigoureuse des nervures et mise à la disposition exclusive du mbòmbòg pour les actes de mbòg.

(63) Après avoir divisé la kola en ses quartiers naturels, le propriétaire tend un quartier à celui à qui il le destine. Les deux se serrent la main et, en se saluant ainsi, le donateur transmet la part de kola au destinataire. C'est ainsi que, selon la tradition bantu du Sud-Cameroun, la kola doit être offerte dans le cadre de la consommation partagée et immédiate.

Ces critères peuvent être utiles pour une étude classificatoire de symboles dans le milieu concerné dans ce travail.

Mais à quelque catégorie qu'appartienne l'un quelconque des symboles explicitement analysés dans ce chapitre, tous énoncent, chacun à sa manière, le même message sur l'homme; tous engendrent et nourrissent, globalement, le même sens de l'existence humaine selon le *mbòg*.

Dans les limites des "signaux" que nous avons essayé de cerner ici, la symbolique du *mbòg* fait apparaître, en même temps qu'elle contribue à le façonner, un homme dont l'existence est foncièrement axée sur l'union et l'unité. La vie de l'homme émergeant dans le creuset (du) *mbòg* , est une existence qui, plongeant ses racines au plus profond de la solidité de structures complexes, s'épanouit en fusée dans la chaleur d'un communautaire original.

Qu'il serve à la bénédiction nuptiale ou qu'il anime les rencontres publiques ou à huis clos des *bambòmbòg*, c'est toujours l'unité que le *libel li mbòg* proclame, et toujours l'union que, symboliquement, il promeut (64). L'unité de la famille, du clan ou de la tribu; l'union de tous les membres de la communauté, lesquels membres s'engagent dans le comportement rituel d'union par la manducation en commun du *libel li mbòg*.

---

(64) En rehaussant la tonalité affective des partenaires de la rencontre, la kola fonctionne en symbole, stricto sensu; en effet si l'on voulait, dans ces réunions évoquées, devenir un peu gai pour que l'atmosphère soit à la "joie", une absorption raisonnable d'un produit alcoolisé serait sûrement plus efficace. La quantité de koléine d'un quartier de libel est, de toute évidence, non-utilitaire.

La parole qui est, en quelque sorte, chez les interlocuteurs, portée par l'action du *libel li mbòg*, l'est autant, sinon davantage par la seule présence du *jai li mbòg* dans la main du *mbòmbòg*, lorsque ce dernier entretient son monde des choses qui tissent la trame de son histoire et de son existence quotidienne. C'est donc en accompagnant la parole et comme pour renforcer son pouvoir de lier,de relier,que le *jai li mbòg* illustre, sous forme gestuelle, ce que cette parole inscrit en mots au fond du cœur et de l'esprit. L'unité de tous les membres de la communauté transparaît dans les nervures de palmes nettoyées, coupées à une longueur identique, liées ensemble à la base par les mêmes courroies et au sommet, complètement dégagées et chacune libre de ses mouvements au gré de sa spontanéité. Cet objet, le *jai li mbòg*, soustrait à tout emploi utilitaire et pourtant en usage dans la tradition bantu du Sud-Cameroun, s'impose comme symbole. Mieux que n'importe quel discours rationnel, il décrit, avec pertinence et précision, le communautaire original qu'est le *mbòg* autant que le type d'existence qu'il engendre et éclaire.

Le *mbòmbòg* qui, le jour de son *say*, accepte d'être le pilier et le guide de tout ce monde, en devient, comme l'illustre le schéma II, une véritable quintessence. Dans la silhouette de son personnage, il rend tangible la force unificatrice de la communauté et matérialise, en quelque sorte, l'unité clanique ou ethnique, selon la modalité de sa fonction.

Dans un tel cadre de significations, l'homme, en tant qu'être humain, apparaît comme un être-relation. Et comme tel, il ne peut subsister que dans les liens qui composent le tissu de sa réalité, maintenant liés les uns aux autres tous les membres de la communauté. Qu'il soit signifié par le *mbòmbòg*, le *jai* - ou le *libel li mbòg*, qu'on l'appréhende au niveau de l'individu ou celui de la collectivité, l'humain se pose, d'emblée,

comme une unité complexe mais indivisible de par sa nature. Pas une nervure de ce *"jai"* ne peut être touchée sans que tout le tissu s'en ressente;pas un quartier de ce *"libel"* manquer à une seule réunion sans en affaiblir la force d'union.

L'existence humaine selon le *mbòg* est, fondamentalement et par nature, une existence partagée. Ceci découle de la nature même du *mbòg* tel qu'on en a esquissé la définition plus haut. La vie humaine, telle que la conçoit et la réalise la tradition basa en particulier et très probablement négro-africaine en général, a comme base de son univers de valeurs la communion nécessaire entre tous les êtres humains. C'est ce qui apparaît à travers tous les cycles d'initiation qui façonnent le visage de l'homme; c'est ce que montre l'analyse des rites qui ont été envisagés dans cet essai; c'est enfin entre autres, le même point de vue que nous découvrons dans l'étude de la symbolique du *mbòg*.

Personne, pour quelque motif que ce soit n'a le droit de consommer seul le *libel li mbòg*. On doit toujours le manger en se le partageant avec ses semblables qui sont présents. Dans certains cas tout à fait exceptionnels, le propriétaire d'un *libel* peut en manger un quartier ou deux (mais jamais tous tout seul) et doit réserver le restant à un ou plusieurs destinataires à qui il aura choisi de l'offrir. Bien plus, les circonstances dans lesquelles la kola est habituellement consommée, sont précisément celles qui situent les partenaires dans une relation d'union qu'elles entretiennent en l'intensifiant. Lorsque ce lien est inexistant, elles visent justement grâce à la kola à le construire. Or, dans la symbolique du *mbòg*, c'est bien l'existence humaine que le *libel li mbòg* conte et proclame, en même temps qu'il l'invente.

La réalité de l'interdépendance de tous les membres de la communauté est centrale. Tous les autres aspects de la vie s'y trouvent articulés de manière organique : différence de sexes, de classes; hiérarchie, autorité, pouvoir, dignité attachée aux fonctions,même à celle de *mbòmbòg*, etc... Par exemple, même les "insignes" remis au *mbòmbòg* lors du rite de son instauration, ne lui sont point attribués à titre de propriété privée. Tous sont des "choses du *mbòg*" : ainsi les *biban bi mbòg*, le *jai li mbòg* etc... Ce personnage de la communauté est lui-même tout entier la "Chose-du-*mbòg*" par excellence; re-présentant le *mbòg* au superlatif, il en est, avons-nous dit, la quintessence; et c'est ce qu'indique le terme par lequel on le désigne : il est le *mbò(g)-mbòg*. Cette interdépendance de communion, vécue dans une perspective d'égalité proportionnelle, trouve dans le *jai li mbòg* une expression adaptée et une inspiration déterminante. Aussi est-il normal que dans l'exercice du *mbòg* (65), le *mbòmbòg* ne puisse s'en priver.

Et si l'on pousse dans le détail l'analyse de la forme autant que du message (humain) de ce symbole, on découvre entre autres, parmi l'ensemble des valeurs représentées par le *jai li mbòg*, au sommet, dans l'égalité de longueur des nervures et celle, tout au moins recherchée, de leur grosseur, l'intangible et égale dignité humaine chez tous les êtres humains. Personne, pas même l'individu lui-même, n'a le moindre droit d'en disposer à sa guise. Toute atteinte à un seul individu est un défi et un mal infligé à toute la communauté humaine. L'expression *"mud a hilèbèg mud"* (66) illustre bien cette égale dignité de tous les humains. Même dans les pires moments de déchéance, tout homme a un droit inaliénable au respect, quelles que soient les causes qui l'aient précipité dans cet état.

---

(65) Celui de la parole, en particulier.

(66) Mud a hilèbèg mud, signifie : il n'est pas dans le droit d'un homme d'en jeter un autre.

Le haut du *jai li mbòg* où les nervures se meuvent sans contraintes ni entraves mais sans séparation ni division, exprime avec pertinence l'idée de liberté dans la communion et réciproquement. Quant à la base du *jai* elle parachève la description de l'existence humaine, *mbòg* , en rendant symboliquement visibles l'interdépendance absolue de tous les membres de la communauté et l'unité du communautaire lui-même.

Telle est l'existence humaine selon la symbolique abordée dans ce chapitre qu'à titre d'illustration, on peut conclure avec les quatre proverbes suivants (67) :

1. *Wòò wada u nkaǹ be jòmb*	Une seule main ne peut pas attacher de paquet
2. *Pòm lisoǹ i bolos nyò*	Une seule dent(pourrie) fait pourrir toute la bouche
3. *Liten li nlama ni lòǹ*	A chaque clan son pays (= région, terre)
4. *Lòǹ i nlama ni mbòg*	A chaque groupe humain (société, communauté) un *mbòg*.

(67) Ils sont tous basa.

NOTICE LEXICOLOGIQUE RELATIVE AUX PRINCIPAUX TERMES DÉSIGNANT LES DIFFÉRENTES ÉTAPES DE LA TRANSFORMATION DE L'INDIVIDU HUMAIN

1. *Man* *Bòn* (plur.) = Petit, sans aucune spécification de la catégorie d'être à laquelle le terme s'applique, Vivant ou non-Vivant. C'est dans ce cadre général que ce terme est appliqué au nouveau-né. Exemples : *man ntomba* = agneau; *man singi* = chaton; *man ndab* = maisonnette; *man è* = petit arbre. Le même procédé de désignation s'applique à l'homme : *man mud* = nouveau-né. De ce point de vue, le petit d'homme est considéré comme un être de la nature. Mais précisément, dans l'usage courant, on n'utilise pas volontiers l'expression *man mud*. On lui substitue le terme *Nkeńel man*. La construction de ce terme a ceci de particulier que l'accent est mis non sur le mot *man* mais sur *nkeńel*, alors qu'il n'en est pas de même pour les autres catégories d'êtres. Ceci pourrait s'expliquer par le fait que le Basa reconnaît au petit d'homme un aspect qui lui est particulier et que nous voulons expliquer ci-dessous.

2. *Nkeńel* (ou *Miŋkeńel* (plur.) *nkeńel man*) = Nouveau-né. En tant que terme, *nkeńel* est une forme nominale dotée d'une désinence à valeur instrumentale - "(e)L". Prenons quelques exemples :
   - *Kan* = fendre, déchirer; *kenel* = ce avec quoi l'on fend...
   - *Kaŋ* = attacher; *keńel* = ce qui sert à attacher...
   - *Kèŋ* = coiffer; *keńel* = instrument pour coiffer.
   - *Bòŋ* = faire ; *boŋol* = ce avec quoi l'on fait...
   - *Kid* = couper; *kidil* = ce qui sert à couper.
   - *Bum* = vaincre; *bumul* = ce avec quoi on vainc, etc.

   Certes, le sens *nkeńel* n'est plus senti dans l'état actuel de la langue basa. Il semble pourtant logique de le rapprocher soit de celui du verbe *keŋ* qui veut dire

empêcher, entourer, protéger soit de celui de *ṅkeṅ*, substantif qui dérive du verbe précédent.

Mais remarquons d'abord que le substantif *ṅkeṅ* est "bisémique" : il désigne d'une part celui qui entoure, protège ou empêche; son pluriel est *baḳeṅ* (= protecteurs, empêcheurs, ceux qui entourent); d'autre part, un instrument de musique (voir tableau d'illustrations) et le pluriel en est alors *miṅkeṅ* . Or, le pluriel de *ṅkeṅel* est *miṅkeṅel*. A cause de la marque commune du pluriel *-mi*, *ṅkeṅel* est plus proche de *ṅkeṅ* (instrument de musique) que de *ṅkeṅ* (protecteur,empêcheur) sans exclure, pour autant toute relation possible avec ce dernier. Quel est le fondement de ce rapprochement ?

Ṅkeṅ, instrument de musique, est utilisé dans des circonstances bien précises, celles de la joie en général, et de la victoire. Un exemple : au moment d'arriver chez lui après son voyage chez les Bakɛ̀mbɛ̀, NGÒG'BILOṄ, héros de l'épopée de même nom (1), ordonne à ses compagnons de route de jouer des *miṅkeṅ*, pour faire croire aux siens qu'il revient victorieux d'un combat d'où il ramène des captifs. Les *miṅkeṅ* apparaissent ici comme des instruments dont le message annonce la victoire et la joie. Le *ṅkeṅ* est donc un symbole de la victoire et de la joie.

Le sens de *ṅkeṅel*, ce nous semble, est celui-ci : le nouveau-né est ce avec quoi la communauté façonne l'être humain et par ce moyen, entoure et protège sa vie, assure sa survie par la victoire sur la mort et sur l'extinction éventuelle de la race. C'est pourquoi, quelles que soient les circonstances dans lesquelles il arrive au monde, le nouveau-né est chez les Basa et probablement chez tous les peuples bantu et même négro-africains en général, à la fois instrument "sacré" (c'est pourquoi nous l'avons

---

(1) Cette épopée sera étudiée dans le chapitre suivant.

initialement placé dans le plan B), symbole, et source de la victoire et de la joie pour la vie perpétuée (en tant que symbole, un *nkeneł*, doté du Nom, a sa place dans le plan C).

3. *ò (jol)* donner un nom (pousser) = (comme verbe) Faire don d'un nom, (comme substantif) donation du nom. Au sens propre, le verbe *ò* est intransitif et désigne l'action de pousser, germer, en parlant du monde végétal en général. Dans son application à l'être humain, il est transitif et l'usage en est métaphorique; il admet plusieurs compléments d'objets. Exemple : donner un nom à quelqu'un se dit en basa, *ò mud jol*, (mot-à-mot, faire pousser un homme le nom). Le procès "d'humanisation" par le nom est perçu comme une action analogue à celle d'une plante qui pousse, avec cette particularité que c'est le monde humain qui est l'auteur ou l'agent de cette action. Donc, dans l'acte de la donation du nom, le nouveau-né "pousse", émerge à l'intérieur du monde humain dans le nom et comme nom.

4. *Mângè* *Boòngè* (plur.) = Jeune (de différents âges).

5. *Nhoolag mud* *Minhoolag mi bod* (plur.) = (Mûr homme), homme mûr. Le déterminatif *nhoolag* s'applique à toutes les catégories du monde de la vie (hommes, plantes etc.).

6. *Man mud* *Miman mi bod* (plur.) = (Vieux homme), Vieux, vieillard. Le terme *man* s'applique à toutes les catégories du monde vivant.

7. *Sogoo-Sogoo* *Basogoo-sogoo* (plur.) = Ancêtre. Ce substantif dérive du verbe *sog*, être dernier d'une série. *Sogoo-sogoo* est une répétition superlative : le tout-dernier, celui qui est tout au bout (de la "chaîne").

I I

L'HOMME "S'EXPRIMANT" DANS SES CREATIONS LITTERAIRES

DEUX TYPES LITTÉRAIRES ET LEUR SIGNIFICATION ANTHROPOLOGIQUE

Les racines vitales d'un peuple sont riches et diversifiées. Il y a des rites, des symboles rattachés ou non rattachés à ces rites, des pratiques de tout genre, qui remontent le cours des siècles. Tout cela permet d'une part au peuple de perdurer et d'autre part aux individus de soigner la culture de la conscience de leur appartenance commune à la même souche.

Parmi ces différentes pratiques d'enracinement culturel, il convient de ne pas oublier, celle, très fondamentale, de la Parole. Elle comporte deux catégories principales ou mieux, deux niveaux de valeurs essentielles : le niveau de la communication quotidienne, directe et immédiate, et le niveau symbolique *stricto sensu*, plus relevée et dotée, comme la première, de différentes modalités qui sont autant de sources nécessaires à l'ordre proprement humain de l'existence. Bien entendu, il n'existe pas pas de cloison étanche entre ces deux niveaux , mais leur nécessaire distinction correspond à deux ordres de finalité différents.

La pratique de la parole qui relève de l'échelle de la communication quotidienne, a pour but de permettre à l'homme de pourvoir à ses besoins immédiats d'échanges inter-individuels ou communautaires. Ces échanges se caractérisent par le fait qu'ils ont pour objet principal le "vécu à bout portant" et utilitaire. La distance entre ce qu'on dit et ce qu'on fait ou ce qu'on pense est nulle ou presque. La pratique de la parole au niveau du symbolique proprement dit, au contraire, répond certes aussi aux besoins de l'homme, mais le niveau n'est plus le même. La communication ici, lorsqu'elle est effective, devient généralement communion dans

l'ordre de la participation au même Sens. Ce sens cerne d'une manière ou d'une autre moins tel ou tel aspect particulier que l'existence toute entière et globalement.

Dans les deux textes qui vont être étudiés et qui illustrent bien la pratique symbolique de la parole, nous voulons voir comment en se projetant dans le regard intérieur et discret qu'il porte sur son originalité humaine, l'homme révèle la conscience qu'il se fait de lui-même comme être humain; car, ceci est d'autant plus important que cette conscience est à la fois produit et source de son humanité.

CHAPITRE VI

ŃGÒG'BILOŃ :

L'ANTI-COMMUNAUTAIRE

A) APERÇU GÉNÉRAL

a) *ŋGÈN U HILUŊ* (1).

Le texte dont nous nous proposons d'étudier certains aspects ici appartient au corps de la littérature basa à laquelle certains chercheurs consacrent actuellement leurs travaux. C'est un poème épique joué et chanté. L'aède profère son récit au son et au rythme d'un instrument de musique qui, avec ses six à huit cordes, comporte une certaine ressemblance avec le luth. Et c'est cet instrument que les Basa appellent *Hiluŋ* (2). Il a son équivalent dans d'autres ethnies du Cameroun, ainsi le *mvet* des Beti (autre ethnie bantu), très répandu dans ces régions et introduit d'ailleurs dans certaines populations frontalières basa.

Le terme par lequel les Basa désignent tout poème chanté et accompagné par le *hiluŋ* est le *ŋgèn u hiluŋ*. Il est composé de trois mots : *ŋgèn* signifie (littéralement) mélodie, air (d'une chanson); *u*, marque un rapport d'appartenance entre le premier et le dernier mot, une sorte de préposition que l'on pourrait traduire par "de". Mot à mot donc, *ŋgèn u hiluŋ* signifie mélodie de *hiluŋ* ou chanson de *hiluŋ*.

Comme mélodie, le *ŋgèn u hiluŋ* est comparable à une mélopée : les mêmes phrases musicales, monotones dans l'ensemble, reviennent de manière assez régulière mais avec une périodicité très variée. Ces phrases sont portées

---

(1) Cette expression a été traduite par "chant d'hiluŋ" (Voir article de NGUIJOL, P. : "Les Basa", in Abbia, Septembre 1967, n° 17-18, p. 181-186).

(2) Un schéma a été joint à ce chapitre pour donner une certaine idée de ce qu'est cet instrument de musique dit hiluŋ.

par le rythme que crée et soutient de manière indéfectible le jeu de l'instrument dont seuls les doigts de l'artiste détiennent le secret. Dans la chanson de *hilun̓*, la voix humaine, les arrangements des ensembles verbaux, le rythme et le son de l'instrument sont inextricablement liés les uns aux autres; mieux, ils s'engendrent mutuellement dans un système de causalités réciproques.

Expliquant ce qu'est le *ngèn u hilun̓*,M. NGUIJOL, un des traducteurs de la version de NGÒG'BILON̓ que nous utilisons, écrit : "Dans les récits sur l'initiation à l'art du *hilun̓*, il est formellement interdit au "joueur" de raconter son poème, même *recto tono*. En effet, si l'on traduit exactement le terme *ngèn*, il faut le rapprocher de "haut fait", de "prodige", proclamé par l'instrument de musique, car il y a entre le chant et l'instrument un rapport de détermination. C'est l'instrument qui parle, c'est lui qu'on écoute, et ce n'est pas seulement, comme dans la musique de jazz, la volonté de donner aux instruments les inflexions de la voix humaine... c'est plus profondément une attitude esthétique où le virtuose participe de son instrument comme le danseur du pas de danse" (3).

Le terme *hilun̓* et l'objet qu'il désigne tiennent leur importance du fait qu'ils servent à déterminer le genre poétique pratiqué par l'artiste. Aussi le *"ngèn u hilun̓"* comme terme a-t-il fini par désigner un genre poétique typique. C'est en général un récit chanté et accompagné au *hilun̓* (4). Le récit peut porter sur des sujets les plus divers; les actes

---

(3) NGUIJOL, P. : in Abbia, article cité, ut supra., p. 182. Il nous semble que l'auteur souligne de manière légèrement exagérée le rôle de l'instrument. Dans l'acte créateur, l'artiste et son instrument sont indissociables. On aurait tort de privilégier l'un au détriment de l'autre.

(4) Le poète, dans ce cas, se double d'un musicien.

héroïques (5) la plupart du temps. Les *mi̇ngèn mi hilu̇n* peuvent être rapprochés un peu de la Chanson de geste du Moyen âge dans la littérature française.

NGÒG'BILOṄ est un représentant de cette poésie épique basa et, de ce fait, porte la désignation de *ngèn u hilu̇n*.

b) LE SUJET.

Avec ses sept cent quatre-vingt-dix-neuf (799) vers (6), l'épopée NGÒG'BILOṄ trace en cinq épisodes un récit apparemment simple. C'est l'histoire d'un homme dont les actes sont aussi étonnants que terrifiants. Autant son courage force l'admiration, autant la nature de ses actes donne à son seul nom d'éveiller, même dans les esprits les plus aguerris, de profonds sentiments d'inquiétude, de consternation et d'horreur allant jusqu'au désarroi.

Dès les tout premiers vers on apprend que NGÒG n'était encore qu'au berceau lorsqu'il commença à manifester le caractère troublant de son personnage; il mordillait le sein de sa mère en têtant :

Ngòg naquit vicieux du sein maternel — *Ngòg a gweena macang libum*
Nourrisson, il mordillait sa mère en têtant — *Nyè nkeṅee man a ba nyu̇n nyan a kõõgag.*

(NGÒG'BILOṄ, V. 1-2)

Devenu grand, il n'entretint guère de relations pacifiques avec son entourage : son frère (7), la veuve de ce dernier, sa mère, sa propre

(5) Sans aucune coloration morale.

(6) Selon la version transcrite des chercheurs.

(7) Il n'en avait qu'un seul.

femme et tous les voisins ne sont pour lui que des cibles vivantes. Apparemment il n'a de commun avec la communauté, à tous les niveaux (8), que son origine. Son existence se présente comme une négation radicale de la condition humaine. Le vice, le meurtre, le sacrilège, tout ce que la société défend ou prescrit n'a aucune valeur de norme pour lui. Il n'a de loi, de règle de vie que lui-même et toujours radicalement opposé à tout autre homme et à toute la communauté. C'est, en un mot, l'antitype, l'anti-communautaire.

En effet, l'histoire de sa vie, c'est celle d'une avalanche de meurtres et de crimes sans nombre et de tous genres, aussi fascinants que terrifiants, dans ce monde et outre-tombe. On apprend jour après jour qu'il a tué son frère unique, puis des personnes qu'on lui avait confiées au cours d'un voyage, à titre de compagnons de route et de porteurs de bagages; ensuite il abat sa mère à coups de fusil de chasse et lui coupe la tête, tranche la tête à sa femme, décapite son fidèle serviteur Balema (9). Dans la famille, il ne restait plus, à part lui-même, qu'un petit nourrisson que feu sa femme avait laissé en mourant. Son sort ne fut pas meilleur. L'assassinat de l'innocente créature fut des plus atroces; écoutons le *ŋgèn u hiluŋ* lui-même :

606	Ngòg prit l'enfant par les cuisses	*Ŋgòg a gwelel man mabèl,*
	La traîna dans la cour	*A kuunaga munu ŋèm wee mbegde,*
	Et trouva un tronc de palmier qui gisait là	*A ad nkòg lien u niŋi;*
	"Rivière qui emporta le manioc"	*"Leb u yòŋ mboŋ,*
	Frappa l'enfant contre le tronc	*A beb man munu nkòg*
	Comme on tue un poulet.	*Kiki ba nnòl kob.*
612	Ngòg monta se jeter sur le vin	*Ŋgòg a bèd a kwò môôg...*

(NGÒG'BILOŊ, VV. 606-612)

---

(8) Familial, clanique, tribal ou ethnique.

(9) Dans d'autres versions ce serviteur s'appelle Ndumba.

A l'apogée de son entreprise de destruction, ŊGÒG s'en va s'attaquer à son puissant voisin, MBOŊ, un *mbòmbòg* de la région. Ce dernier aura raison de lui. Avec toute sa maisonnée, MBOŊ réussit à maîtriser l'agresseur et à le ligoter solidement. Et par décision du conseil des *bambòmbòg* par lui réunis, il obtient la condamnation à mort puis l'exécution de ŊGÒG'BILOŊ. Mais ce fut là une victoire sans lendemains. Une neuvaine de jours après sa mort, ŊGÒG apparut à MBOŊ sous la forme d'un fantôme. Vision fatale. Ce fut un arrêt de mort pour le vainqueur d'hier.

MBOŊ tombe gravement malade à la suite de cette étrange apparition. Maladie sans espoir de guérison. On va traîner MBOŊ de guérisseur en guérisseur, mais en vain. Finalement on le ramène chez lui et, après qu'il eût fait son testament, MBOŊ rendit le dernier soupir. Et le poète de conclure :

795	"Rocher l'emmena avec lui	*"Mamb a kèna nyè*
	Chenille qui résista à toute secousse	*Kèkèd ihi kwòg nkumbga*
	L'emporta.	*A tagbana nyè.*
	De Mboŋ Ngòg aussi	*Yag Mboŋ Ngòg*
799	Les cendres s'éteignirent".	*Mee mabu ma lem".*

(ŊGÒG'BILOŊ, VV. 795-799)

Bien des années après sa mort, ŊGÒG'BILOŊ est chanté par d'illustres lèvres de nos poètes (10). Il continue à éveiller dans les esprits et les cœurs les mêmes sentiments et les mêmes émotions.

---

(10) Aux dires de ceux qui connaissent bien la tradition basa, cette épopée possède un fond historique authentique. Le héros Ngòg'Biloŋ et les événements rapportés ne sont pas qu'une pure invention de l'aède.

c) LES DIFFERENTS EPISODES DU RECIT.

Du point de vue de l'intérêt dramatique, la trame du récit peut être divisée en cinq épisodes (11) :

1. Premier épisode (VV. 1-163) : NGÒG'BILON est un *Log Nkòl*, donc originaire de l'un des différents clans *Babimbi* (12). Tout commence chez lui. Cet épisode nous présente la famille de NGÒG; et l'on apprend par la même occasion que ce dernier a tué son frère unique et que la veuve du frère assassiné s'est enfuie dans sa famille d'origine en pays Likol (12) sur l'autre rive de la Sanaga. NGÒG s'y rend à son tour et obtient le remboursement de la dot de la veuve dont il voulait faire sa femme. Il se remariera. Dans la famille, les relations avec sa mère restent difficiles, tendues. On apprend en outre que NGÒG est un criminel dont la réputation a atteint l'ensemble du pays basa.

2. Deuxième et troisième épisodes (VV. 164-328 et 329-405) : ils constituent une description d'un voyage de NGÒG dans un autre clan *babimbi* appelé les *Bakèmbè*. Universellement méprisé, ce clan est le lieu d'élection de tous ceux qui s'entraînent aux techniques de la guerre. Les infortunés compagnons de voyage du héros vont être mis à rude épreuve : l'un d'eux est assassiné par NGÒG qui lui tranche la tête. Alors que dans le premier épisode, on apprend seulement que le héros a tué son frère, ici le poète s'attache à peindre devant les spectateurs l'assassinat perpétré par le criminel. L'émotion monte; mais la victime n'est qu'un membre du clan des *Bakèmbè* ! NGÒG présente son retour comme celui d'un grand guerrier qui revient victorieux du combat. Cela, à ses yeux, n'est point imposture.

---

(11) Nous avons adopté la division donnée par "Abbia" Septembre 1967 n° 17-18; p. 183-184.

(12) Voir le schéma des groupements ethniques au chap. V.

3. Dans le quatrième épisode (406-620), la tragédie atteint une intensité écrasante. Les scènes sont atroces. NGOG'BILON extermine, l'un après l'autre, tous les membres de sa famille : sa mère, sa femme, son fidèle serviteur et sa petite orpheline (de mère).

4. Cinquième épisode (621-799) : Le héros monte à l'assaut du *Nge*. Complètement débridé, il adresse à Mboṅ, son voisin, une requête aussi insensée qu'extravagante :

626	"Sors ton Nge, tuons-le	*"Pemes Nge wòṅ di nòl*
	Crevons le grand tam-tam	*Di tob ṅgòm*
	Prenons les petits tams-tams, fendons-les	*Di yòṅ bitèṅ di bahal...*
629	Arrachons les oignons, jetons-les" (13)	*Di tem malaṅ me dilèb..."*

(NGÒG'BILOṄ 626-629)

NGÒG, par cette seule requête, atteignait le comble du crime : le sacrilège. Il s'attaquait ainsi à toute la communauté jusqu'à ses fondements ! Mais, ce fut aussi son dernier combat d'où il sortit vaincu. Un grand palabre auquel participent les *Bambòmbòg* venus de tout le pays basa, a lieu chez les *Log Nkòl*. NGÒG est condamné à mourir par noyade. La sentence fut exécutée après confirmation par MASE MASUK le *mbòmbòg* "suprême" dans le monde basa (14).

---

(13) Tous ces objets font partie de l'appareil "liturgique" du Nge auquel on a fait allusion au chapitre précédent.

(14) Voir le schéma des groupements de l'ethnie basa; chap. V.

La matière que ce *ngèn u hiluṅ* offre au chercheur, est vaste et comporte de très nombreux aspects. Dans l'effort d'analyse qui suit, notre objectif est de dégager le sens du type d'existence que représente ce que nous avons caractérisé d'entrée de jeu comme l'anti-communautaire. C'est ce sens qui, plus que tout autre, fait apparaître mieux la valeur anthropologique du poème.

B) ANALYSE

Une existence absolue (15), tel peut être caractérisé le type concret d'homme tel qu'il se dégage à partir des données du texte, dans les traits de cette silhouette hors du commun qu'est NGÒG'BILÒN. Le texte est d'autant plus intéressant qu'il est tout à la fois un document historique et une création poétique. Un type appartenant exclusivement au réel concret et particulier ou au contraire surgi du pur imaginaire, serait moins apte à exprimer pleinement la vérité plus complexe et plus englobante d'une conception.

Il convient de noter aussi, au préalable, que du point de vue de la forme, il est évident que pour vraiment découvrir les richesses poétiques de cette épopée rien ne vaut la lecture du texte original en langue

---

(15) Par "existence absolue" nous voulons désigner une manière d'être dans laquelle une existence (celle de l'homme en l'occurence) tend à sa réalisation plénière dans une indépendance totale et radicale, libérée de toute norme et de toute entrave qu'elle qu'en soit la nature. Un tel être n'a de règle pour agir que la gratuité de sa volonté. Tous ses actes sont gratuits, sans motifs. Son comportement n'a aucune référence extérieure à lui-même.

basa et mieux encore : l'écoute directe, à bout portant, du poète-conteur en action. A travers la traduction française toute la poésie ou presque s'en est allée. Mais cette difficulté ne constitue pas un handicap absolu pour la saisie du sens du texte.

Notre approche analytique du "Type - ŃGÒG'BILOŃ" comportera trois paliers: a) le décor du récit; b) les principaux protagonistes de la tragédie; c) l'action dramatique elle-même.

a) LE "DECOR" DU RECIT COMME FONCTION POETIQUE (16).

Il a déjà été mentionné que le poème ŃGÒG'BILOŃ est un *ngèn u hilun̓*. Or dans la tradition basa, il n'est pas seulement "interdit au "joueur" de raconter son poème, même en le récitant *recto tono*" (17). Il doit le chanter. Mais il y a plus.

Les séances de *hilun̓* ne peuvent, ne doivent se tenir que le soir à la tombée de la nuit. Jamais avant. On peut penser et "expliquer" que cela tient au fait que, pendant la journée, il n'y a personne à la maison; tous sont dévorés par les occupations et les préoccupations de la vie quotidienne; tous s'en vont qui cultiver son champ de *makabo*, de manioc, de *bangoma* , de *manyògi* (18), qui chercher du bois dans la forêt, qui

(16) Le poétique est à entendre ici au sens ethymologique de "création".

(17) NGUIJOL, P. : op. cit. loc. cit. Voir p.205, note 3 du présent chapitre.

(18) Quatre sortes de tubercules différents.

travailler dans sa plantation de palmiers à huile, qui chercher des feuilles de raphia pour tresser des nattes aux fins de refaire le toit délabré de sa maison. Cela est exact mais l'explication est incomplète. Qu'on ahane toute la journée pour assurer la subsistance de la famille, cela n'empêche pas que la coïncidence du moment où l'homme retrouve le calme et le repos avec le temps prévu par la tradition pour les *mingèn mi hiluṅ*, récèle une signification particulière.

Le *hiluṅ* se chante le soir, dans la nuit et se prolonge à des heures bien tardives. Si le poète-conteur est talentueux, doté d'une grande inspiration et d'un souffle puissant, il peut tenir son auditoire en haleine jusqu'au petit matin. Le récit de l'aède, du moment qu'il est un "haut fait", une geste, relatant des événements extraordinaires, doit être proféré avec des moyens et dans un cadre qui le hissent au-dessus du train-train quotidien. Les moyens, ce sont le *hiluṅ* et le génie de l'aède. Le cadre, c'est d'abord les heures du soir, de la nuit; moments où l'ombre, couvrant les grands espaces du monde, en efface les objets autant que les occupations des hommes. Pendant que l'acuité de la vue à quelques mètres s'estompe, l'oreille, elle, capte à de très grandes distances les plus faibles sons. Le cadre, c'est aussi cet auditoire très souvent nombreux, selon les circonstances et la célébrité du conteur, suspendu comme un seul homme, par anticipation, à cette Parole qu'il attend et qui, bientôt, va prendre chair. Autant de participants à la fois, comme s'il s'était agi d'un grand repas en commun, d'un deuil ou d'une fête ! On se trouve au-dessus du quotidien, très loin de l'ordinaire.

Le temps de *mingèn mi hiluṅ* est, de toute évidence, celui qui, plus que tout autre, permet à tout l'être de l'homme de s'élever et de monter très haut dans un "ciel" serein d'où l'on aperçoit, surgissant dans

l'ombre ou dans la lumière, les "archétypes" les plus purs, les plus primordiaux. On comprend dès lors que, lorsque de l'aède, à la fois EUTERPE, MELPOMENE et CALLIOPE (19), s'emparant du génie, laissent s'échapper le moindre son, une esquisse de geste ou de parole, l'auditoire l'accueille avec un "religieux" respect.

Pour l'épopée tragique NGÒG'BILÒN, un tel cadre se présente comme le mieux adapté pour permettre à la silhouette du héros de se manifester dans toute la pureté de ses traits : sa force et sa puissance destructrices; un type sans mélange.

b) LES PROTAGONISTES DE LA TRAGEDIE.

Le récit, brutalement, nous jette sans prévention et sans défense au cœur d'une action dramatique qui s'intensifie progressivement et, apparemment déploie un certain luxe de personnages et de lieux. Il importe de cerner ceux-ci dans leurs traits génériques et spécifiques. L'identification précise des personnages permet de circonscrire les véritables partis en présence. L'identité réelle des protagonistes de la tragédie, elle, s'en trouve dégagée de toute ambiguïté.

Malgré les quelques changements de localités qui apparaissent sporadiquement au cours des 799 vers du texte, l'unité de lieu, est en fait rigoureusement respectée. L'ethnie basa est la grande scène sur laquelle les

---

(19) Il s'agit de trois des neuf déesses des arts libéraux dans l'antiquité gréco-romaine : Calliope (éloquence et poésie héroïque); Melpomène (tragédie) et Euterpe (musique). Voir Petit Robert, à Muse. La transposition nous semble adaptée.

acteurs conduisent l'action. Nous y retrouvons les trois tribus les plus importantes du point de vue numérique : les Babimbi, les Bikòk et les Likol (20). C'est de la bouche même de ṄGÒG'BILOṄ que l'on sait qu'il a fait un voyage, apparemment sans histoire, chez les Bikòk et même chez les Basô, une ethnie voisine :

164	"Quand Ṅgòg arriva chez les Bakèmbê	*"Kii Ṅgòg a mpam Bakèmbê*
	Chez *Mayag ma Jai*	*Yag Mayag ma Jai*
	Il lui dit : "J'étais chez les Bikòk et les Basô	*Nyè nyè lè : "Mè bag Bikòk loṅ ni Basô*
167	Ils m'ont donné force richesses..."	*Ba nti mè ṅkus u nheles mè;..."*

(ṄGÒG'BILOṄ, VV. 164-167)

Autrement, on est conduit deux fois chez les Likol : la première fois ṄGÒG monte chez ses beaux-parents pour exiger le remboursement de la dot de la veuve de son frère, laquelle veuve s'était enfuie chez ses parents (21) par peur de son beau-frère devenu son mari; la seconde fois, il y est emmené de force pour confirmation, par le grand *mbòmbòg* MASE MASUK, de sa condamnation à mort et pour être exécuté. Et tout le reste de l'action se déroule principalement chez les Babimbi, plus exactement dans deux clans : les Bakèmbê et les Log Nkòl dont ṄGÒG est originaire.

Quant aux personnages que le récit fait intervenir sur la scène, ils se divisent en quatre groupes ou catégories. La première catégorie est représentée par la famille du héros. Ce sont les plus proches du point de de vue de la distance (spatiale) et du sang. On n'a guère eu le temps de

---

(20) Voir le schéma relatif à la structure ethnique, au chapitre V.

(21) Le groupe d'origine de la femme en mariage est appelé Log, le même terme que l'on place au début du nom qui désigne le clan (cf. note 20). Ma mère est partie chez ses parents, se dit : 'Ni ankè i Log ye (mot-à-mot : ma mère est partie chez elle).

connaître le frère de ṄGÒG, première victime du héros. Le poète-conteur nous fait seulement savoir, en raccourci, qu'il fut tué par son "consanguin" :

3	"... Ils naquirent deux enfants consanguins;	*Ba gwee linyaṅ bod ba;*
4	Ṅgòg tua son frère et hérita de sa veuve..."	*Ṅgòg a nòl manyaṅ a yegla yig ye."*

(ṄGÒG'BILOṄ, VV. 3-4)

La veuve de la victime, femme prudente et réfléchie, n'apparaît qu'une fois, juste au début de l'action dramatique. Sentant les menaces du meurtrier de son mari, elle s'aperçoit qu'il n'y a de salut pour elle que si elle s'en retourne dans sa famille d'origine. Selon la tradition, elle fait encore partie de cette dernière, mais d'une manière autre qu'avant le mariage. Dans une situation aussi grave que la sienne, elle a le droit de réintégrer la maison paternelle. Ce qu'elle fit. Elle se sauva, partit de nuit et arriva chez les siens. Une victime de moins.

ṄGÒ ṄGÒG, la mère du héros apparaît comme une femme de caractère, très courageuse. Elle ne craint pas de parler à son fils avec franchise et sévérité. Mais elle n'évite pas toujours l'imprudence et même la témérité: comme elle parle, elle agit : on la voit sans cesse reprocher à son fils sa paresse et tous ses autres vices. Elle n'hésite pas à présenter à l'hôte de ṄGÒG un repas composé uniquement d'un plat de viande et de sauce, sans légume, parce que ṄGÒG n'a jamais voulu préparer un lopin de terre pour les cultures. A ṄGÒG qui lui reproche ce geste et la défie de redire ce qu'elle avait dit à cette occasion, ṄGÒ ṄGÒG n'hésite pas un instant à répondre :

483	Ṅgòg dit à sa mère :	*Ṅgòg nyè nyaṅ lè :*
	"Revenons à nos moutons	*Ma timblaq i podol,*
	Que disais-tu ce matin ?"	*U pòdòg laa lèn.*

	Ngò Ngòg dit :	*Ngò Ngòg nyè :*
	"Je ne suis pas femme à dire une chose	*Mè ta be mè lè mè pòdòg jèm jam*
488	Et à la nier devant toi, Ngòg'Biloń..."	*Mè teńel wè Ngòg'Biloń...".*

(ŃGÒG'BILOŃ, VV. 483-488)

Mais ce caractère abrupt, mêlé à l'audace et au franc-parler, finit par lui être fatal. Et ce sera le meurtre.

La femme de ŃGÒG n'apparaît qu'une fois, juste pour mourir. Cependant, on perçoit aisément qu'elle était attachée à sa belle-mère. On la voit prendre courageusement sa défense dans une circonstance aussi tragique que celle d'un assassinat et surtout face au meurtrier dont on sait pertinemment qu'il a déjà perpétré bien d'autres horribles actions; malgré cela,

509	Elle dit à son mari : "Qu'est-ce que Ngò Ngòg a volé,	*Nyè nlom lè : Ngò Ngòg a nib kii*
510	Elle brûle dans des balles, qui a-t-elle tué enfin ?"	*A nleg ni dikòngò, a nnòl njê yò ?"*

(ŃGÒG'BILOŃ, VV. 509-510)

Elle mourra. Et après elle, la petite orpheline qu'elle aura laissée.

La seconde catégorie de personnages est composée de l'ensemble des serviteurs que ŃGÒG a à son service. Le plus connu est BALEMA, alias NDUMBA. Homme sans caractère et sans "relief" aucun. Il est tout à son maître et le suit partout comme son ombre, chaque fois que cela lui est demandé. Lorsqu'un jour NGÒG le prit par le bras pour le conduire au dépotoir afin de l'y décapiter, et bien qu'il le sût, BALEMA le suivit

avec une étonnante docilité; il se laissa immoler purement et simplement, comme un agneau, sans opposer la moindre résistance à la démence du bourreau. Sa tête échouera bondissant parmi les ordures pour finalement y faire nombre.

Les autres serviteurs que ŃGÒG ramène de son voyage chez les Bakèmbè se plient moins facilement aux caprices du maître tout-puissant. Pendant le voyage de retour, alors que ŃGÒG les raille méchamment et avec un incomparable mépris, de ne pas savoir jouer correctement des *miǹkeǹ* (plur. de *ǹkeǹ*), on voit l'un d'eux se mettre en colère; il défie ŃGÒG et lui intime l'ordre de passer devant (22). Le maître réserve la réplique pour la toute prochaine occasion. Plus loin, il ordonne à nouveau de jouer des *miǹkeǹ*. La volonté des compagnons de route indociles, à cette occasion, s'exprime d'une manière plus abrupte : "Les Bakèmbè refusèrent de frapper les gongs (23)". Ce comportement est tout différent sinon opposé à celui de BALEMA.

Le troisième groupe de personnages est celui des représentants du *mbòg*; leurs attitudes et comportements sont aussi différents que les caractères qui s'y expriment. MAYAG ma JAI, le premier visité par ŃGÒG, se montre très conciliant et évite toute confrontation. Il paraît rompu dans l'art de la ruse.

---

(22) C'est ŃGÒG qui marchait en queue de file et fermait ainsi la marche.

(23) ŃGÒG'BILOŃ : vers 371. La traduction de Ǹkeǹ par gong ne nous semble pas heureuse. Il paraît plus indiqué de ne pas chercher à traduire. Il faut laisser le terme ǹkeǹ tel quel.

Pour ne pas avoir à répondre au désir de son hôte qui lui demande des porteurs (24) pour lui transporter ses prétendues richesses chez lui, MAYAG exprime son doute sur l'existence de telles richesses. Il promet à ṄGÒG de meilleurs arrangements lorsque celui-ci reviendrait pour une prochaine visite et lui propose même une date très proche. L'échec de cette ruse lui fit imaginer un nouveau stratagème. ṄGÒG va passer la nuit chez MAYAG; mais le lendemain MAYAG tombe malade pour ne plus rencontrer ce visiteur pour le moins encombrant. Deuxième échec. ṄGÒG se met en courroux et s'en va sans doute avec la décision de revenir une autre fois et d'une manière plus persuasive.

MAYAG sent que le danger est, plus que jamais, imminent. Son habileté devient lâcheté. Dès à présent l'essentiel est d'éviter la confrontation. Il fait revenir ṄGÒG et comble tous ses désirs, sacrifiant ainsi tout un groupe des siens, en y joignant bien d'autres présents : des *miṅkeṅ* , sa propre calebasse de *mbòmbòg* avec laquelle il buvait du vin de palme, etc. Donc, rusé mais lâche, MAYAG donne du *mbòmbòg* un visage peu conforme à la tradition. Il ne remplit pas son rôle de manière correcte. Car parmi ses fonctions, l'une est bien de protéger les siens même au risque de sa propre vie. Mais il abdique, lui, sur toute la ligne.

Avec ṄSUGI YAṄ, on se trouve en face d'un personnage ambigu. On hésite à le tenir pour un *mbòmbòg*. Pourtant, le fait qu'il ait été invité par ṄGÒG pour présider à la cérémonie par laquelle celui-ci devait être proclamé grand guerrier par la remise du cordon en peau de panthère, laisse supposer que ṄSUGI YAṄ est un *mbòmbòg*. Mais chez ce *mbòmbòg*, s'il en est un, on ne voit que peur, lâcheté et complicité conjuguées d'une manière aussi servile que honteuse; une sorte de BALEMA que le sort a

---

(24) En fait, des serviteurs et même des esclaves.

curieusement favorisé. ṄSUGI YAṄ n'ose même pas, comme MAYAG, mettre en doute les affirmations de ṄGÒG. Ce dernier revient de voyage; il dit avoir guerroyé, remporté une victoire et ramené des prisonniers enchaînés. Pour ṄSUGI, c'est vérité. Il viendra conduire le rite qui célèbre la gloire de ṄGÒG, et même il partage les prétendus prisonniers avec l'imposteur :

460	Ṅgòg coupa une feuille, y enroula le porc-épic,	*Ṅgòg a seg hyay, a kaṅ yig,*
	Et le donna à Ṅsugi Yaṅ.	*A ti Ṅsugi Yaṅ.*
	Il prit un Nkèmbè	*A yòṅ man Bakèmbè*
	Lui cassa une dent mâle	*A bog nyè lisòṅ li nlom,*
	Lui coupa le doigt mâle de la main	*A kid nyè hinòò hi nlom hi wô*
465	Il dit à Ṅsugi :	*Nyè Ṅsugi lè :*
	"A qui fixe le prix d'une cérémonie	*U ye u tamb likaṅ*
	Que donne-t-on ?...	*Ba pagal kii*
	Prends cet esclave	*Bada ṅkòl*
	Prends ce serviteur et emmène-le."	*Bada man libiy nunu huunaga.*

(ṄGÒG'BILOṄ, VV. 460-469)

Ce personnage de ṄSUGI YAṄ apparaît comme le complice le plus dangereux que ṄGÒG ait pu trouver dans son milieu. Mais il ne se manifeste qu'une fois au cours de l'action : le temps de "consacrer" ṄGÒG vaillant guerrier et de partager avec le prédateur le butin de ses rapines. A moins que cette complicité ne soit qu'une expression de la peur et de la lâcheté...

Quant à MBOṄ ṄGÒG, on trouve en lui le type même du *mbòmbòg* qui sait mesurer la valeur des choses du *mbòg* dont il a la charge, ajuster ses attitudes et ses comportements selon l'importance des hommes et des événements. Conscient des risques que comporte un affrontement direct avec le criminel dont le triste nom a grandi jusqu'aux confins du pays basa et au-delà, il refuse de se dérober. Il sait ce qui est en jeu. Plutôt

mourir que d'abandonner le poste. A la différence de tous les personnages jusqu'ici rencontrés, on ne trouve en lui ni ruse ni lâcheté. En acceptant le combat que lui impose l'assaillant, il se garde de toute témérité. MBOŃ sait que ŃGÒG est criminel sans scrupule; sa requête relative à la profanation du *Nge*, "*Mbòmbòg* du royaume des morts et maître de la terre", ne peut être prise à la légère. MBOŃ sait aussi qu'il a affaire à un adversaire redoutable, ennemi mortel de toute la communauté. Aussi n'ira-t-il pas se battre seul. Il fait appel à toute sa maisonnée pour remporter la victoire et à travers lui, la communauté toute entière. Sa sagesse et son courage le mettront à la hauteur de sa tâche : l'incarnation du *mbòg* dans un "affrontement au sommet". Il aura raison de l'agresseur à qui MASE MASUK, le "grand" *mbòmbòg*, donnera le coup de grâce en "brandissant" son *Hond kena* en faveur de la condamnation à mort et de l'exécution.

Avec MASE MASUK (25), il est aisé de voir qu'on parvient à un sommet, mieux, à un point de cristallisation où se condense la totalité d'un monde. De ce personnage, le poète ne trace aucun trait individuel. Il nous conte son Nom et nous décrit, par les faits, sa Fonction :

720	"On le (Ńgòg) fit monter chez Mase Masuk	*"Ba bedes nyè yag bò Mase Masug*
	Chez les Ndog Kobè Likol...	*I Ndog Kobè Likol...*
725 ...	(Il)(26) Fut mis encore en jugement	*Ba temb ba bodol kees nyè*
	Par les Likol qui lui dirent :	*Loń ni Likol, bò nyè lè :*

(25) L'orthographe de ce nom ne nous semble pas tout à fait exacte. En effet, il est composé de trois termes : le premier, Mase, est le nom propre de la personne; Masuk est la contraction peu heureuse de deux termes dont le premier Ma est une particule qui marque une relation d'appartenance (ou d'origine), de en français; le second est un nom propre qui est Lisuk et non pas suk. On doit donc écrire et lire : Mase ma Lisuk et non pas Mase Masuk.

(26) C'est nous qui ajoutons... (Il), pour la clarté de la citation.

	"Lorsque tu tuas Batje (27) ba Bikat	*Ki unòl Batje ba Bikat*
	Où mis-tu sa tête ?"...	*U bi hê ṅò we ?*
736	Ils allèrent chercher des fibres de palmier,	*Ba kè ba was bandando ba maen,*
	Et vinrent garrotter Rocher de Biloṅ,	*Ba lò ba kaŋag Maŋb ma Biloṅ,*
	Ils le firent descendre	*Ba kuuna nyè,*
	Vers un ruisseau et l'y jetèrent.	*Ba ha nyè hileleba.*
740	Quand ils eurent tué Rocher	*Kii ba nòl Maŋb*
	Ils remontèrent le cadavre."	*Ba bèdna mim."*

Nous savons ainsi que MASE MASUK a charge de ratifier (ou de rejeter, le cas échéant) ce que les autres *bambòmbòg* ont décidé ensemble. C'est ce pouvoir que symbolise le *hond kena*, lequel pouvoir symbolise à son tour l'unité du monde basa (au plus haut niveau). Concernant un problème d'une telle importance, engageant l'existence de la grande communauté basa tout entière, à savoir la décision touchant la vie d'un malfaiteur qui constitue une mise en cause radicale du *mbòg* (basa), il est normal que le *hond kena* fonctionne. Il est également normal que disparaissent derrière celui-ci, les traits individuels de celui qui le détient : le grand *mbòmbòg* , lui , entièrement symbole du *Mbòg* (28). Et du coup apparaît enfin, dans son visage véritable, l'adversaire contre lequel le héros se dresse : le monde basa. C'est lui qui est visé dans les différents individus et groupes évoqués.

Dans l'œuvre dramatique ṄGÒG'BILOṄ, les individus victimes, complices, adversaires avoués ou non avoués du héros n'ont vraiment de signification

---

(27) Lire Bace.

(28) Voir le schéma relatif au Mbòg basa au chapitre V.

que dans la mesure où, précisément, ils représentent des liens inter-humains types qui sont au fondement même de l'être humain. C'est probablement la raison pour laquelle le poète se contente d'en faire seulement une présentation très brève; tout le monde sait qui ils sont et ce qu'ils représentent. Par contre, il consacre à la description du personnage de ŃGÒG qui représente un type à part, des développements luxuriants (29).

Aussi, les deux protagonistes réels de la tragédie, ce sont d'un côté non pas tel individu particulier mais tout le "monde basa", et de l'autre le héros dont le personnage et le type ne peuvent être appréhendés avec pertinence qu'à travers l'analyse de l'action dramatique elle-même.

c) L'ACTION DRAMATIQUE.

C'est dans le clair-obscur de la nuit tombante, au milieu des grands espaces de la nuit désormais "libérés" que le génie de l'aède rassemble son auditoire. Il le fait monter haut dans le ciel du *ŋgèǹ u hìluǹ* pour lui faire voir surgir et monter à l'horizon la silhouette la plus fascinante et la plus terrifiante que les Basa aient jamais connue : ŃGÒG, le héros de la geste ŃGÒG'BILOŃ, celui-là qui, pour se définir en quelque sorte, déclare à propos de lui-même :

624 ... "Je ne suis pas homme — *"... Mè ta be mè lè*
A concevoir un dessein sans l'exécuter." — *Mè hègèg jam mè baǹ jò..."*

(ŃGÒG'BILOŃ, VV. 624-625)

(29) La surabondance des surnoms souvent très longs et complexes en est l'illustration la plus frappante.

Par cette formule lapidaire, NGÒG résume l'idée-force qui porte et guide son action. Et il va en apporter la preuve.

La division en cinq épisodes du récit aide, sans doute, à entrer dans la trame des événements, et elle facilite jusqu'à un certain point la compréhension d'ensemble de l'épopée. Mais l'œuvre du Destructeur du monde basa est par trop subtile et trop perverse pour se laisser cerner uniquement par le schéma, un peu simplifié, des cinq épisodes. Elle nous paraît s'articuler plutôt selon deux axes essentiels distincts qui, d'ailleurs, se joignent par moments pour se confondre sur la fin; ce sont : la destruction par la suppression physique des membres de la communauté (A) et la destruction par une inversion radicale de ses valeurs (B) (30). C'est dans la mouvance de ces deux axes que notre analyse va essayer de suivre, en deux étapes, la tragique bataille qui se déroule entre le héros et le "monde basa".

La première étape concerne le premier combat au cours duquel la communauté subit des pertes très lourdes. Dans des escarmouches de tout genre, ses valeurs les plus hautes et les plus intangibles cèdent toutes l'une après l'autre sans que le destructeur soit réellement inquiété. La deuxième étape ou l'assaut de la citadelle, révèle subitement la vulnérabilité du héros. Le vent change de direction, irréversiblement.

---

(30) A désignera, chaque fois qu'il est utilisé, les actes appartenant au domaine du meurtre. Quant à B, il servira à caractériser tous les comportements et actes qui, pour ne pas verser dans le meurtre, n'en sont pas moins criminels; car ils constituent de graves inversions des valeurs du groupe ethnique, aussi font-ils partie intégrante de l'action tragique (comme ensemble).

1. Le premier combat.

Il fut des plus horribles et des plus terrifiants.

Dès les premiers temps de sa vie ṄGÒG se fait remarquer par des gestes particuliers qui retiennent l'attention. Ils sont indices de quelque chose d'inquiétant. Ce nourrisson, à la différence des autres, "mordille sa mère en têtant" (31); un geste d'union intime qui, chez lui, prend l'allure d'un combat, d'un comportement destiné à faire mal. L'inquiétude de l'entourage bientôt trouve confirmation.

Aussitôt grand, ṄGÒG'BILOṄ commence à sévir, à semer la terreur. Le poète, ici, fait économie de la description du premier drame qui endeuilla la famille de BILOṄ. Nous apprenons simplement que ṄGÒG est fratricide. Froidement,il tue son unique frère de même père et de même mère. Leur père mort probablement depuis longtemps déjà (32), il ne restait à NGÒ ṄGÒG, leur mère, que cette joie et cet espoir de pouvoir être soutenue dans la vie par ses deux fils. ṄGÒG en disposa autrement. Mais ce ne fut là qu'un premier crime qui sera suivi d'autres.

Nous allons assister, en effet, à une confrontation entre le meurtrier et la veuve du défunt. ṄGÒG n'obéit qu'à lui-même; il est au-dessus de toutes les règles de la société. Un homme a disparu. Une femme est là à portée de la main. Il la prend. L'épouse. Simplement. Ce nouveau crime,tout aussi repoussant que le précédent,va être à l'origine d'incidents dangereux.

---

(31) ṄGÒG'BILOṄ, vers 2.

(32) Si bien que le récit n'en fait même plus mention, tellement ce souvenir devait être lointain dans les mémoires.

La veuve n'avait eu aucun enfant avec son mari. Elle est stérile, sans nul doute, définitivement. ŃGÒG, lui, "veut" un enfant. Il va accabler la veuve d'exigences aussi étranges qu'extravagantes. Ce n'est plus une règle de la société qui est en jeu. ŃGÒG défie même les lois de la nature: une femme stérile doit devenir mère de par le seul fait de sa volonté ! Mais il y a pire.

Devant ŃGÒG, la femme stérile doit prêter serment sur le cactus. Or c'est un acte grave qui met en cause la vie de celui qui le pose : si l'on prête serment de façon mensongère sur le cactus, on est condamné à mourir à plus ou moins brève échéance. Ce que la veuve dût faire, puisque le récit laisse entendre qu'elle n'a pas subi de sévisse de la part de son cruel "époux en secondes noces". Mais un tel serment, bien que mensonger, ne pouvait avoir de conséquence : la femme n'était guère libre; elle ne pouvait être liée par ce serment. Ecoutons le poète :

	Ńgòg tua son frère et hérita de sa veuve	*Ńgòg a nòl manyaṅ a yegla yig yee*
	Cette femme était stérile et n'enfantait pas	*Mudaa a ba kòm a gwal be man;*
	Puis Ńgòg ayant bu son soûl un soir	*Ha nyèn Ńgòg a nyòg mòòg kokowa yada.*
	Prit le cactus et dit à la veuve :	*A bada njeg nyè yig mudaa lè :*
	Prête ce serment sur le cactus que voici :	*Lomblag njeg ini lè :*
	"Si le coq chante, que les hiboux du réveil du jour parlent,	*Balè kob i non, bitii bi mayè makèl bi pòd,*
	A moins que je ne te donne un bébé demain..."	*Lè hèe mènti wè nkeṅel man yaani..."*

(33)

(33) ŃGÒG'BILOŃ, vv. 4-10. (Cette) forme abrégée du serment qui se développait parfois de cette manière : "A moins que je ne fasse telle ou telle chose, cactus, tue-moi". C'est ce dernier membre de phrase qui est sous-entendu ici (note du traducteur).

Prise de peur mais très avisée, elle n'attend pas que le jour se lève. Elle ne pourrait échapper à une mort certaine. La seule issue à cette tragique situation est qu'elle s'évade de nuit et s'enfuie chez ses parents en pays likol. Le jour levé, ṄGÒG se rend chez les Likol dans la famille de la femme en fuite. Avec autorité et menace il exige le remboursement d'une dot qu'il n'avait d'ailleurs pas versée lui-même ou bien qu'on lui rende la veuve en rupture de ban ou même les deux à la fois : "Je ne refuse rien, ni la femme ni les richesses" (vv. 74-75). Avec fierté et orgueil il reprend la dot remboursée et repart chez lui.

Par cette double démarche d'un mariage criminel et de la récupération d'une dot qui ne lui appartint jamais en propre, le héros atteignait le comble de l'imposture. De la tradition, ṄGÒG'BILOṆ n'a nullement cure. Il ne s'en sert que pour la ridiculiser ou la tourner à son avantage. Ce sont là quelques illustrations à son actif. D'autres suivront. ṄGÒG, c'est véritablement ce "je ne suis pas homme à concevoir un dessein sans l'exécuter !" (34).

Le voyage chez les Bakèmbè ne sera pas sans orages, puisque le héros prendra à cette occasion son second bain de sang. Seules la sagesse et l'habileté d'un *mbòmbòg*, MAYAG ma JAI, vont limiter les dégâts.

Mais immédiatement après son retour de chez les Likol, avant que de repartir pour son second voyage, dans un long intermède de soixante-dix-neuf vers (35), ṄGÒG donne encore une fois de plus la preuve de ses

---

(34) ṄGÒG'BILOṆ, vers 624-625.

(35) Idem, vers 85-163.

capacités hors du commun en matière d'inversion des traditions ancestrales, de celles mêmes du monde dans lequel il vit. Pour la première fois, comme avec la veuve de feu son frère, une redoutable confrontation va avoir lieu entre lui et sa mère.

Face à un fils désespérément paresseux et qui a pour l'ivrognerie la passion d'un métier, ŃGÒ NGÒG est une mère intransigeante et déterminée, une femme forte à qui même un ŃGÒG'BILOŃ doit obéir. Elle semble réussir, du moins en apparence. A son fils qui demande à manger, à ce fils qui n'a jamais voulu participer au travail des champs (pas plus d'ailleurs qu'à tout autre), ŃGÒ NGÒG répond avec une amère et mordante ironie :

90	"... As-tu planté un bananier	*"... U bibèl likòndò*
	Qui n'ait pas voulu produire	*Ndi li tòb be num è ?*
	Est-ce que tu as abattu un pan de forêt	*Ba u bikeg lipan*
	Qui n'ait pas voulu brûler... ?	*Ndi li tòb be lòń è ?...*
96	... Eh bien, tu prétends que le vin c'est ta vie.	*E e, wè u bikal lè wè mòòg bauin bòń.*
	J'ai vu grandir et s'enrichir du monde	*Ba ntuu ba nań mingwań*
	Les Mboń, les Yab	*Bò Mboń, bò Yab*
	Chacun a une rangée d'épouses	*Hii mud a gwe ńamb baa*
100	Des protégés et des enfants adultes	*Ni minlimil ni bineńha bi bòn.*
	Mais est-ce que tu as entendu dire	*Baa ndi u ma nòg lè*
	Que l'un d'eux refuse de travailler?..." (36)	*Mud a ncel nsòn mu u ?..." (36)*

En fait, ŃGÒG n'obéit qu'en apparence. Car, dès que son serviteur BALEMA et lui-même s'en allèrent au champ pour travailler,

---

(36) ŃGÒG'BILOŃ, vers 85-102.

140	"Ńgòg alla dégager un petit coin	*Ńgòg a kè a sańal himagaa hòma*
	Ńgòg le tapissa de feuilles et se coucha...	*A tèg ma buy, Ńgòg a nańal...*
	Ńgòg s'étant levé regarda le soleil	*Ńgòg a nyòdi bań, Ńgòg a bengè hyanga*
	Il dit au serviteur : "viens-nous en, rentrons;	*Nyè man libii lè : "bog bes di huag.*
	Le vin de Ńgòg devient aigre à la maison	*Mòòg ma mbay Ńgòg i mbay*
145	Qui Ńgòg a-t-il tué enfin ?"(37)	*Ńgòg a nnòl njè yò ?"* (37)

ŃGÒ ŃGÒG n'est pas naïve. Cette mise en scène de "l'homme qui fit pacte avec le vin" la laisse sceptique :"Si tu viens de commencer de défricher le champ - Nous le saurons au moment des brûlis." (38).

Pour celui qui affirme par sa parole comme par ses actes "Je ne suis pas homme à concevoir un dessein sans l'exécuter" (39), cette petite dispute avec une mère par trop tenace et quelque peu téméraire (40), ne marque qu'un temps d'arrêt, dans la "marche" du héros contre les bastillons de la communauté basa. Effectivement le vers 164 nous apprend que ŃGÒG est parti en voyage. On le trouve chez MAYAG ma JAI, au beau milieu du clan des Bakèmbè où il installe ses "batteries" : le combat reprend.

---

(37) ŃGÒG'BILOŃ, vers 140-145.

(38) Idem, vers 150-151.

(39) Idem, vers 624-625.

(40) En effet la seconde dispute sera fatale pour celle qui ne craint pas de se dresser contre NGOG.

La démarche de cet hôte quelque peu exigeant et chatouilleux, est à première vue motivée par le besoin d'être aidé, car, dit-il à MAYAG,

166	"... J'étais chez les Bikòk et les Basô	*"... Mè bag Bikòk loṅ ni Basô*
	Ils m'ont donné force richesses;	*Ba nti mè nkus u ṅheles mè;*
	J'ai pris les richesses, je les ai déposées chez Isuduk Sak	*Mè nyòṅ nkus mè bɨ̂ wò yag Isuduk Sak*
	Elles sont tout à côté, près du fleuve (41)	*U ye hana bèbê ni lòm.*
170	C'est pourquoi j'ai traversé la Jwèl (42)	*Jòn mè nyebel Jwèl*
	Trouve-moi des gens	*Somblènè mè bod*
	Qu'ils aillent me transporter les richesses au-delà du fleuve,	*Ba kê yebhènè mè nkus lòm,*
	Ces richesses t'appartiennent..." (43)	*Nkus u ye wòṅ*

Donc, c'est pour qu'on l'aide à transporter ses bagages qu'il vient voir MAYAG, une de ses connaissances probablement. Et celui à qui l'on donne des porteurs ou des guides pour un voyage, est tenu de les respecter. Le comportement de ṄGÒG'BILOṄ à l'égard des porteurs qui lui seront confiés, va révéler ses vraies intentions. Et le *"ngœmbi"* n'avait-il pas prédit que ṄGÒG massacrerait ses aides ! (vv. 186-191). Comment éviter le drame ? Un refus catégorique de livrer des porteurs donnerait lieu à un affrontement direct avec ce criminel redoutable, connu et craint dans tout le pays; mais en lui confiant des compagnons de route, on est sûr de livrer ces derniers à une mort certaine.

---

(41) Ce fleuve s'appelle la Sanaga.

(42) Un affluent de la Sanaga.

(43) ṄGÒG'BILOṄ, vv. 166-173.

Le *mbòmbòg*, MAYAG ma JAI, invente une première ruse : il faut faire une fausse promesse à ŃGÒG; qu'il rentre chez lui seul, sans compagnon. Il l'invite à passer la nuit. Le lendemain, il tombera malade pour ne pas voir son hôte au moment du départ, ainsi il n'aura pas à répondre à sa requête. Par une maladresse de la femme de MAYAG, ce plan échoue. Elle donne à manger à leur hôte et refuse de participer au repas; les femmes n'auraient pas le droit de manger du poulet :

219	"Mais la femme Bakèmbè dit non :	*"Ndi mudaa Bakembè nyè hèni :*
	Depuis les temps de Koba et Kwaṅ(44), de ceux qui traversèrent le fleuve	*Ibodol mbòg Koba ni Kwaṅ* (44), *bayab lòm*
	Ici chez nous les Babimbi	*Bes munu Babimbi,*
	La femme ne mange pas le poulet..."	*Mudaa a njè be kob..."*

ŃGÒG se fâche, abandonne la nourriture et s'en va. Le danger est imminent. MAYAG quitte le "lit de malade", fait revenir son hôte et va s'employer à l'apaiser. Il imagine un nouveau stratagème. Il va livrer des "porteurs" à ŃGÒG mais après lui avoir fait prêter serment sur le cactus de ne point attenter à la vie de ses compagnons de route. ŃGÒG déjoue le plan, tire le registre B (de l'inversion de la tradition ancestrale); ses "batteries" rentrent en action. Au lieu de la formule de serment coutumière, l'escroc invente la sienne qu'il utilise malgré les protestations de MAYAG. Manque de respect très grave vis-à-vis de la coutume. Peu importe; ŃGÒG a ses desseins, il faut qu'il les mettent à exécution et nul ne peut l'en empêcher. Entre l'affrontement direct et très dangereux avec le héros et la lâche trahison des vies humaines, MAYAG choisit la trahison; il y ajoute de précieux cadeaux : des *miṅkeṅ* (plur. de *ṅkeṅ*) (45), sa calebasse à

---

(44) Koba et Kwaṅ sont les ancêtres les plus reculés de l'ethnie basa. Dire "Depuis les temps de Koba et Kwaṅ" c'est autant dire "Depuis les temps immémoriaux." (note du traducteur).

(45) Instruments de musique. Voir le schéma d'illustrations.

long col et bien d'autres présents encore. Le vainqueur va couronner cette victoire assez facile par un bain de sang.

Sur le chemin du retour ŃGÒG va accabler les "porteurs" qu'on lui a confiés, d'injures et de mépris : "Vraiment les Bakèmbè ne sont bons à rien..." (46). Ses compagnons de route se mettent en colère, c'est le drame. Une dispute oppose ŃGÒG et le "porteur" le plus proche. "Tu me défies, moi chénille qui résista à toute secousse ?..." (47), demande ŃGÒG, et d'ironiser ensuite :

359	"Sûrement, le bruit se répandra	*Ha ndugi lè ngan i ka kè lè*
	Que Ńgòg amena les Bakèmbè	*Ngòg a kenga baken*
	Et les massacra.	*A baga ce bò.*
	Tiens ! quand je soupire après la guerre	*Tègi mè ye mè èèg ni gwed,*
	Tiens ! un Bakèmbè ose ouvrir sa gueule !	*Tègi man Bakèmbè a mbaga hyas !*
	Je suis las de faire de mauvaises actions,	*Mè bi waa bòń bibeba bi mam*
365	Moi; Ngòg'Biloń	*Mè Ńgòg'Biloń*
	Tiens, autrement tu ne rentrerais pas toi non plus.	*Tègi, ki tò wè waa huu habe.*

Et la dispute de s'animer,et la colère de monter de part et d'autre. Le registre A, celui du meurtre,va être tiré.

375	Ńqòg prit son fusil,	*Ńgòg a pingii ńgaa*
	Rocher le tua...	*Mamb a nòl nyè...*
379	(Il) dégaîna sa machette et lui ôta la tête...	*A nub pa, a tègèè nò wee...*
	Ńqòg prit le gong (48)	*Ńgòg a yǒń ńkeń*
	Et la tête du Bakèmbè.	*Ni kegee ńò man Bakèmbè*

---

(46) ŃGÒG'BILOŃ, v. 339.

(47) Idem. v. 355. Les surnoms de ŃGÒG sont légion. Ils ont la caractéristique de désigner des actions soit extraordinaires soit impossibles...

(48) Terme utilisé par le traducteur pour transposer le terme basa ńkeń. Le rapprochement établi entre les deux objets désignés d'un côté et d'autre, est inexact.

Il dit aux autres Bakèmbè :	*Nyè bana Bakèmbè lè*
"Prenez et continuons	*Lèègana di huwag*
Voilà votre cadavre	*Mim nan unu;*
A votre retour vous ramasserez".	*Kii naa ba ni ntemb ni bada.*

On sait que les survivants ne revinrent jamais chez eux. Il les retint comme esclaves d'une guerre qui n'eut lieu nulle part.

Et c'est le retour "triomphal" du "guerrier improvisé et sans gloire". Au bain de sang succède l'imposture : nouvelle inversion de la coutume ancestrale ! ŃGÒG va se faire proclamer grand guerrier par NSUGI YAŃ à qui il donne un des "esclaves" en cadeau comme part du butin de guerre à l'issue de la cérémonie. Celle-ci va provoquer un nouvel affrontement entre la mère et le fils. Cette fois, ŃGÒG prend sa revanche. Ce sera le carnage.

Pour offrir à manger à NSUGI YAN qui a conduit le rite d'institution de guerrier en faveur de ŃGÒG, ce dernier prend un porc-épic boucané, le donne à sa mère et lui demande d'apprêter un repas pour son hôte. Sa mère va cuire le porc-épic à la basa mais elle ne peut accepter d'offrir ses ignames en l'honneur de celui qui ne sut jamais "abattre un pan de forêt" pour la culture des champs. Elle vint présenter la viande à l'hôte, sans légume. ŃGÒG retient à peine sa fureur en attendant le départ de NSUGI YAN . Dans la famille, l'atmosphère est très tendue et la tension monte. Le drame s'annonce.

Une fois NSUGI parti, ŃGÒG va règler son compte à sa mère. "Revenons à nos moutons -, lui dit-il, - Que disais-tu ce matin ?". Et ŃGÒ ŃGÒG de répliquer :

487	"Je ne suis pas femme à dire une chose...	*Mè ta be mè lè mè pòdòg jèm jam*
	Et à la nier devant toi, Ŋgòg' Biloṅ"	*Mè teṅel wè Ŋgòg'Biloṅ.*
	Ŋgŏg dit : "Mère, parle;	*Ŋgŏg nyè a ni kalag,*
490	J'aime tes paroles".	*Mè ngwes hòb wòṅ.*
	Ŋgò Ŋgòg se leva	*Ŋgò Ŋgòg a nyòdi,*
	Et déclara :	*A was bibug nyè :*
	"Le Bikòk du nom de Sak Bayemi	*Man Bikòk lè Sak Bayemi*
	A des serviteurs et des enfants adultes	*A gwe libiy ni bineṅha bi bòn;*
495	Si la richesse avait une souche	*Balè li ngwaṅ li ye ni ten*
	Ce seraient mes beaux-parents, les Bikòk	*Ki bakil bèm Bikòk.*
	Chez eux chacun sarcle des champs d'ignames	*I bòni hi mud a nholoo ṅwòm mi gwoo,*
	Chacun abat des forêts.	*Hi mud a nkèg mapan...*
	Lorsqu'on te parle de travail,	*Ba ye ba sima wè jam li nsòn,*
500	Tu te mets à grommeler." (49)	*Yòm u bodol nyayag.* (49)

Ces paroles un peu trop audacieuses n'eurent pas le même effet que pendant la première confrontation. Ce fut plutôt une condamnation à mort :

501	C'est alors que Ŋgòg se leva et saisit son fusil	*Ha nyèn Ŋgòg a nyòdi a nigii ngaa,*
	Il sortit au milieu de la cour	*A pam hana i ṅèm we mbegde;*
	Sa mère se mit à courir	*Ŋyaṅ a od ngwee;*
	Ŋgòg tira sur sa mère un seul coup de feu.	*Ŋgòg a lèn nyaṅ mpòm ngaa wada.*
505	Ŋgò Ŋgòg tomba...	*Ŋgò Ŋgòg a kwò...*
	Ŋgòg trancha la tête à sa mère	*Ŋgòg a sèm nyaṅ ṅŏ.*
	Ŋgòg lui sauta dessus... (50)	*Ŋgòg a lèla nyè kwèèb...* (50)

---

(49) ŊGÒG'BILOŊ, vv. 487-500.

(50) Idem, vv. 501-507. Ici le meurtre et l'inversion de la coutume se rejoignent dans le même acte. ŊGÒG saute par-dessus sa mère morte d'une manière violente, pour ne pas en devenir malade en tant que meurtrier.

Ce meurtre est immédiatement suivi d'un autre. La femme de ṄGÒG qui voulait protester contre la mort violente de sa belle-mère, est décapitée à son tour, laissant derrière elle une petite orpheline. Bientôt ce fut le tour de BALEMA. ṄGÒG le prit par le bras, le traîna au dépotoir, l'y fit monter et lui ordonna de courber la tête. D'un coup de matchette il la lui trancha. La petite orpheline ne sera pas épargnée. Ce fut la dernière victime. ṄGÒG la prend par les cuisses et la frappe contre un tronc de palmier "comme on tue un poulet". "ṄGÒG monta se jeter sur le vin, but jusqu'à la lie et se coucha" (51). La victoire est totale sur tous les fronts; toute la famille est décimée. Il faut monter plus haut. ṄGÒG pense le faire. La "marche en avant" continue !

Après cette terrifiante boucherie, le héros sent qu'il a fait du vide autour de lui-même. A présent il ne lui reste qu'une occupation : boire du matin au soir. Mais bientôt il ressent de l'ennui; il est en mal d'action. Tous ses desseins n'ont pas encore été exécutés. ṄGÒG se rappelle que son ennemi existe et lui résiste encore. Il faut lui livrer un dernier combat pour achever la bataille.

2. Le dernier combat ou l'assaut de la citadelle.

A ce niveau suprême, le héros sort toutes ses "batteries", tire tous les registres. L'axe A, celui de la destruction par suppression physique des individus et l'axe B, celui de la destruction par inversion des coutumes ancestrales se confondent, fusionnent intimement : le héros veut "tuer le *Ngɛ*" !

---

(51) ṄGÒG'BILOṄ, vv. 612-613.

Présentement, le Projet de ŃGÒG, son dessein secret est clair : il veut écraser, détruire systématiquement le monde basa jusqu'à ses fondements. Le *Nge* est un,sinon le fondement de la communauté. C'est le Génie du royaume des morts : la terre est sa propriété. Le culte qui lui est voué, porte aussi la dénomination de *nge*, un des plus importants de la société traditionnelle. Comme objets de culte on y utilisait un masque, *nge*, symbole du Génie; et chaque *mbòmbòg* (du moins un grand nombre) avait le sien. Venaient ensuite des tams-tams de tailles différentes et d'autres objets encore. Détruire le masque *nge*, et les autres objets du culte, c'est porter atteinte aux fondements les plus sacrés sur lesquels repose la société. Or ŃGÒG'BILOŃ veut "tuer le *Ńge*", c'est-à-dire, en finir avec le monde basa.

Le héros monte chez MBOŃ'ŃGÒG, un *mbòmbòg* du milieu, lui intime cet ordre étrange autant qu'extravagant :

616	Ayant bu son soûl, il (Ńgòg) s'enivra.	*A nyòg bań mòòg a hyoo mò...*
	Il remplit une pleine calebasse	*A ha mòòg likè bań,*
	Prit une noix de kola toute blanche	*A bada pòm libel li sèm,*
	Et monta chez Mboń'Ńgòg	*A bèd yag Mboń'Ńgòg.*
620	Il dit à Mboń : "Nous avons une causerie"	*Nyè Mboń, di gwee nkwèl.*
	Mboń'Ńgòg dit :	*Mboń'Ńgòg nyè :*
	"Toi et moi, avoir une causerie ?	*Mè ni wè nkwel wes kii ?*
	Tu as massacré toute ta famille"	*U nce yòń bum.*
	Ńgòg dit : "Je ne suis pas homme	*Ńgòg nyè, mè ta be mè lè*
625	A concevoir un dessein sans l'exécuter.	*Mè hègèg jam mè bań jò.*
	Sors ton *Ńge*, tuons-le (52)	*Pemes Ńge wòń di nòl* (52)
	Crevons le grand tam-tam	*Di tob ńgòm,*
	Prenons les petits tams-tams, fendons-les	*Di yòń bitèń di bahal...*
	Arrachons les oignons, jetons-les."	*Di tem malań mee di lèb...*

(52) C'est nous qui soulignons.

Aux oreilles d'un Basa et *mbòmbòg* par surcroît, y a-t-il paroles plus impies et plus sacrilèges que celles qui tombent de la bouche de cet étrange visiteur. MBOŃ'ŃGÒG sait ce qui est en jeu et il est loin d'ignorer à qui il a affaire. Certes c'est un homme redouté par tous dans tout le pays. Personne n'ose lui résister (53). On sait que tout combat contre lui est d'avance perdu. MBOŃ accepte de relever le défi, même au prix de sa vie. Il appelle ses fils, ses femmes et ses serviteurs; ses ordres sont formels : "Tuez ŃGÒG, je répondrai du meurtre !" (v. 643).

Cette fois, le héros a fort à faire. Le combat est dur, violent, acharné. ŃGÒG fut traqué de tous côtés. On mit la main sur lui. Pour la première fois, mais aussi la dernière, ŃGÒG est vaincu. On ne peut le tuer sur le coup. L'ennemi de la communauté ne peut être puni par l'initiative d'un seul individu. On mit à ŃGÒG les étaux du meurtre. Les *Bambòmbòg* de toutes les tribus sont invités et rassemblés chez MBOŃ pour décider du sort du criminel hors pair. Mis en jugement, ŃGÒG est condamné à mort et, selon la tradition, il doit mourir par noyade. Après ce jugement, il sera envoyé en pays likol chez le "*mbòmbòg-au-Hond-kena*" pour ratification de la sentence. Le héros meurt noyé. *Opera sequuntur.*

3. L'escarmouche mortelle.

Après son exécution, phénomène "étrange", le héros fait une incursion, brève mais efficace, dans le monde des vivants. Il faut qu'il réalise jusqu'au bout ses desseins. N'est-ce pas l'une de ses devises fondamentales (vv. 624-625) ! Or, pendant qu'on votait pour sa condamnation à mort, il dit à MBOŃ :

---

(53) Le comportement de MAYAG ma JAI en est une illustration.

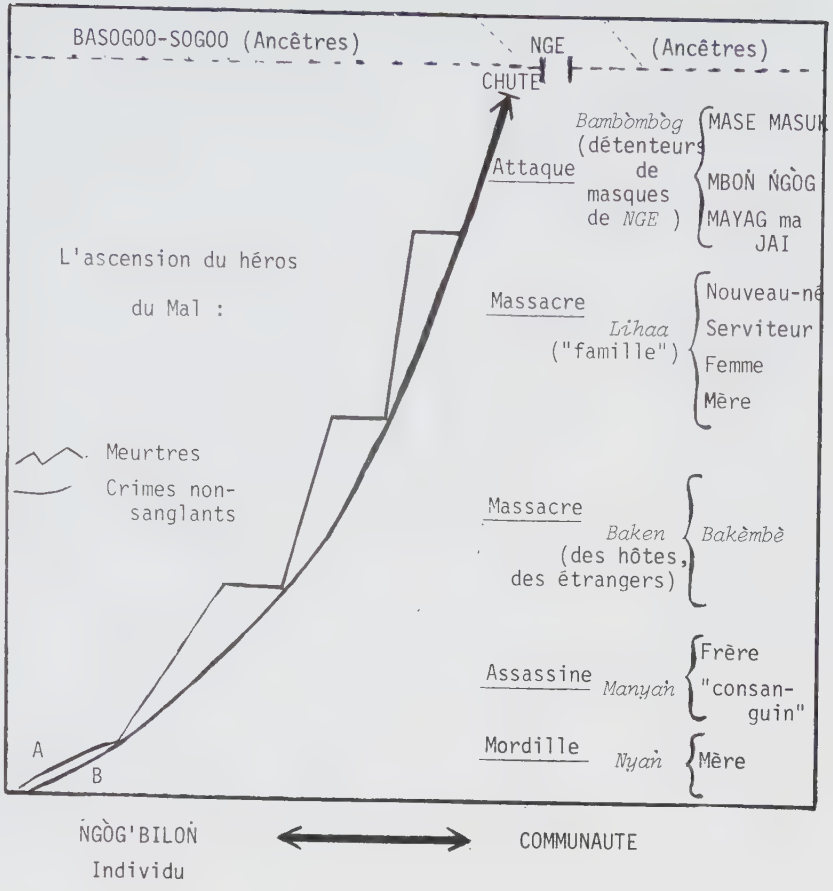
712	Où qu'on me tue, moi Ṅgòg,	*Tò hèè mè Ṅgòg ba nnòl mè*
	Pour toi Mboṅ Ṅgòg,	*Wè Mboṅ Ṅgòg,*
	Où qu'on m'enterre, moi,	*Tò hèè ba njo mè,*
715	Avant dix jours...	*I pam jom li dilò,*
	Et qui voit un fantôme en face	*Kòglè wè u tèhè ṅkugi mbòm,*
	Ne voit plus culminer la divinité(54)	*U naṅ habe jòb* (54)
	Tu me verras, moi Rocher.	*Wèè u ntèhè mè Mamb.*
	C'est ce qui arriva effectivement.	
768	Puis dix jours	*Ha nyèn jom li dilò*
	Ne s'étaient pas encore écoulés...	*Di ba ṅgi tagbè*
770	Alors que Mboṅ venait de manger une igname grillée,	*Mboṅ a ma jèg mbomog yòm;*
	On lui apporta du vin, il but;	*Kii ba nlona nye mòòg a nyò,*
	On lui apporta leur grosse et longue pipe babimbi	*Ba lòna nyè ntòṅ wab babimbi,*
	Mboṅ fuma	*Mboṅ a od.*
	C'est alors que Mboṅ	*Ha nyèn Mboṅ a ba yi,*
775	Vit brusquement Ṅgòg'Biloṅ	*A tèhè Ṅgòg'Biloṅ*
	Qui remontait sa cour	*A mbèd ṅèm wee mbegde.*
	Mboṅ poussa un cri...	*Mboṅ a lond...*

Le *mbòmbòg* appela ses fils. On chercha partout pour voir où était ṄGÒG. Personne ne le revit. Apparition fatale ! MBOṄ tombe gravement malade et personne ne put l'en guérir. Le *mbòmbòg* fit venir ses fils; il leur dit ses dernières volontés. Pour lui aussi, ce fut la fin :

---

(54) Cette traduction du terme basa Jòb par divinité ou Dieu est une transcription qui date de l'époque de l'introduction du christianisme chez les Basa. Cette transposition est fausse et constitue une dangereuse interpolation dans la pensée (religieuse) basa. Hilolombi est le vrai terme par lequel les Basa désignent (le Créateur), la source, l'origine de tout ce qui existe. Il est l'Ancien par excellence : nlombi = ancien; hilolombi,le plus ancien. Jòb, c'est le soleil en tant qu'il parcourt l'espace visible du ciel, la voûte céleste. Mais dans l'absolu, c'est-à-dire sans référence à un élément extérieur, le soleil est désigné par les Basa par le terme Hyangaa.

SCHÉMA DE L'ACTION DRAMATIQUE



795	Rocher l'emmena avec lui	*Mamb a kèna nyè.*
	Chénille qui résista à toute secousse	*Keked i hi kwòg nkumbga*
	L'emporta.	*A tagbana nyè.*
	De Mboń Ńgòg aussi	*Yag Mboń Ńgòg*
	Les cendres s'éteignirent.	*Mee mabu ma nlem.*

Ce fut le dernier crime du héros ŃGÒG'BILOŃ, et aussi sa dernière victoire, prouvant d'une certaine manière que le héros, quel qu'il soit, l'emporte toujours sur l'individu ordinaire même s'il est un *mbòmbòg*.

C) DU SYMBOLISME DE LA TRAGÉDIE ŃGÒG'BILOŃ.

"Il n'y a qu'une tragédie au monde, c'est la grecque, celle des trois Tragiques grecs, ESCHYLE, SOPHOCLE, EURIPIDE. C'est la seule en effet qui conserve le sens tragique de la vie, parce qu'elle en maintient les deux éléments. D'une part les catastrophes humaines, qui sont constantes, de tous les temps et de tous les pays. D'autre part le sentiment que ces catastrophes sont dues à des puissances surnaturelles, qui se cachent dans le mystère, dont les décisions nous sont inintelligibles, si bien que le misérable insecte humain se sent écrasé sous le poids d'une Fatalité impitoyable, dont il cherche en vain à percer le sens. Supprimez l'un de ces deux facteurs, il n'y a plus de vraie tragédie" (55). Qu'en est-il alors de la geste ŃGÒG'BILOŃ ?

---

(55) FESTUGIERE, A.J. : "De l'essence de la tragédie grecque" Paris, 1967; p. 11. L'auteur cite comme exemple de tragédie qui n'en est plus une, la tragédie française du XVIIe siècle. Parce que p "ces catholiques rationalistes" il n'y aurait plus ni fatali mystère !

Dans une note consacrée à la traduction du texte que nous analysons, NGUIJOL, P. fait cette réflexion à propos du personnage du héros : "...(ŃGÒG) c'est un monstre qu'aucun sentiment d'humanité n'affleure. Il est le Mal incarné et son action est radicalement perverse. Assassin (fratricide, infanticide, matricide, homicides de toutes sortes), parjure et sacrilège, on ne voit quelle excuse on pourrait lui trouver. Le fait qu'il s'adonne à la boisson ne diminue pas sa culpabilité (56), car l'ivrognerie est elle-même réprouvée et considérée comme un vice.

La célébrité du personnage ne laisse cependant pas d'être inquiétante, puisque sa tragique destinée provoque autant de terreur que d'admiration. Il n'est certes pas admiré pour tel ou tel acte particulier, mais ŃGÒG, c'est l'audace même, la rupture complète avec la règle établie." (57). Cette réflexion définit assez bien un des aspects importants du sens anthropologique de ce poème. Mais ce sens doit être saisi en lui-même à partir du poème tel qu'il est produit par la conscience du peuple basa et interprété par ses aèdes.

Célébrité, admiration, fascination, terreur. Le mythe tragique (de) ŃGÒG'BILOŃ est bien connu dans tout le pays basa. Chaque fois qu'un aède chante cette épopée, il réunit toujours autour de lui un auditoire nombreux et vivement intéressé. C'est qu'elle représente quelque chose de vital pour les populations concernées. Un tel fait mérite explication; celle-ci est susceptible de nous ouvrir le chemin vers le sens que le Basa se donne à lui-même de son existence d'être humain et probablement de toute existence humaine en général. L'approche que nous avons adoptée

---

(56) La culpabilité ou la non-culpabilité n'est pas ici en cause.

(57) NGUIJOL, P. : Article déjà cité, in Abbia n° 17-18, 1967; p. 184.

pour élucider le sens de ce poème comporte trois étapes qui sont les suivantes :

a) ŃGÒG'BILOŃ comme symbole;
b) ŃGÒG'BILOŃ comme Type anti-typique ou l'Anti-communautaire;
c) Sens de l'existence humaine et sens du tragique.

a) ŃGÒG'BILOŃ COMME SYMBOLE.

Le héros dont l'aède nous conte la geste est, comme tous les autres individus dans la société, un être "naturel", c'est-à-dire historiquement vrai. Ce n'est pas un pur produit de l'imagination poétique. Ceux qui connaissent bien la Tradition basa, attestent que les événements ici relatés prennent également appui sur un certain fond historique.

ŃGÒG est un être humain comme tous les autres mortels. Il mange, boit, ressent la fatigue et dort comme n'importe quel individu. Dans le pays il entretient des relations avec d'autres personnes. La qualité de ces relations dépend, la plupart du temps de la personnalité de ses amis et de la sienne aussi, évidemment. On le voit se marier, procréer, devenir père de famille, entretenir une maisonnée comportant des serviteurs. BALEMA en est le plus connu.

ŃGÒG se déplace, va en voyage en pays bikòk, likol et dans d'autres clans babimbi de son voisinage historiquement situés et bien définis. Il ramène parfois des "richesses" reçues au cours de ces visites. Et pourtant, cet étonnant personnage n'est pas purement et simplement comme tout le monde. Il a un quelque chose qui le différencie, de loin, de tous ses semblables et ceci, de manière radicale. Seul le poète en a le secret : c'est la démarche proprement poétique.

Il existe bien des instruments de musique dont dispose le Basa en particulier, le Bantu sud-camerounais en général, pour dire ses messages : le tambour, le tam-tam, les *bikeken*, les *minken*, les balafons et bien d'autres encore. Le *hilun* a été choisi comme l'instrument le plus adapté pour chanter NGÒG'BILÒN, et le *ngèn u hilun*, le genre le mieux placé pour conter la geste du héros.

Or la structure du *ngèn u hilun* en acte, ce que nous avons appelé la fonction poétique du "décor" du récit, est l'instrument par lequel l'artiste nous arrache de l'univers fermé de nos occupations quotidiennes pour nous élever dans un monde dégagé et comme ouvert à l'infini. Et campant en des traits saisissants et irrésistibles la silhouette de ses personnages engagés dans l'action, il nous fait participer avec une intensité extraordinaire, à la naissance, à la vie et à la mort des "formes pures" : les archétypes. Ceux-ci sont susceptibles de représenter les réalités de tous ordres dont est capable l'imagination créatrice.

Le type que représente l'une ou l'autre de ces "formes" dites pures, est déterminé par la nature des actes qu'il accomplit. Le type NGÒG'BILÒN ne peut nous révéler sa nature qu'à travers l'action dramatique que le génie du poète déploie sous nos yeux. Mais avant de nous interroger sur la nature précise de ce Type de héros du poème tragique, nous pouvons dire à présent que le *ngèn u hilun* en acte, dans son rôle de fonction poétique, est l'acte par lequel s'opère la transformation symbolique d'un événement historique vécu à ras de l'existence quotidienne, laquelle existence est dévorée par les préoccupations, les craintes et les désirs de l'immédiat, et dominée par l'utilitaire. Le personnage du héros sous-trait, par stylisation, à la quotidienneté, se trouve élevé dans l'ordre symbolique. C'est, comme pour tout symbole, une "forme" déterminée qui

a un sens précis. Il importe dès lors de définir ce sens; et tout sens n'apparaissant que par et en opposition à un autre, définir la nature et dégager le sens du type d'être que représente la figure symbolique ṄGÒG'BILOṄ, c'est dans le même temps et du même mouvement renvoyer à l'autre type d'existence auquel il se trouve confronté à l'intérieur du champ d'opposition que constitue l'action dramatique.

b) ṄGÒG'BILOṄ COMME TYPE ANTI-TYPIQUE OU L'ANTI-COMMUNAUTAIRE.

Tel qu'il apparaît dans le poème, le personnage de ṄGÒG est d'une inégalable célébrité. Mais celle-ci est une bien triste célébrité. Chacun sait que ce héros est un criminel à nul autre pareil. Il tue avec une facilité et un sang froid déconcertants. Corsant sa cruauté avec un cynisme désarmant, il n'hésite pas à crier un "Je suis las de commettre de mauvaises actions" (58) à sa victime avant de fondre sur elle, tel un aigle resté longtemps affamé, sur sa première proie.

Parjure sans remords, il promet par exemple, sous serment, de respecter les porteurs qui lui sont confiés et de les renvoyer chez eux dans un délai de trois jours (59). Et l'on sait ce qui arriva : certains d'entre eux furent massacrés de sa propre main après avoir été accablés d'injures et d'infamies; les autres furent retenus définitivement comme esclaves.

---

(58) ṄGÒG'BILOṄ, v. 364.

(59) Il évita d'ailleurs de prêter serment selon la formule coutumière. Celle qu'il invente malgré les protestations de son hôte, n'est pas pour l'embarrasser. Il ajoute qu'il ne connaît d'autre formule que la sienne et que de toutes les façons les "hôtes" qu'on lui confie seront bientôt de retour...

Menteur jusqu'à l'imposture, ṄGÒG se fait proclamer grand guerrier alors qu'il n'avait livré de combat nulle part. Ce sont ses propres aides et compagnons de route qu'il transforme en prisonniers de guerre !

Ivrogne par profession, il voue au vin de palme un culte seigneurial. Dès qu'il sort du sommeil ou revient d'un massacre, il se livre à la beuverie avec un zèle et une ardeur intenses, dans une fidélité sans partage; les passions qui dévorent son être, ne connaissent aucune limite: "Prends-nous le vin que voilà, dit-il à son serviteur BALEMA, - Qui aime follement une chose, s'y donne corps et âme." (*Nyè yòṅ bes mòòg ma tegi - U ye u wel jam u nyoh nyuu*) (60). Tout ce que la société conspue condamne, est considéré par lui comme une règle de vie; et encore... Ne proclame-t-il pas lui-même qu'il n'est pas homme à ne rien concevoir sans le mettre à exécution ? Seule sa volonté est maîtresse.

La nature de cette volonté nous est révélée par les actes qu'elle accomplit. Ces actes, eux, montrent sans ambiguïté que ṄGÒG'BILOṄ est un héros du mal. C'est le Mal incarné. Il fait le mal pour le mal, gratuitement. Aucune raison n'apporte de justification aux actions qu'il commet. Son comportement en fait un type d'être pur, sans mélange. Il agit avec une fidélité indéfectible à la logique interne et propre à son rôle : celle du mal pour le mal. L'essentiel chez lui est de concevoir un projet, sa nature importe peu. Ayant commencé son œuvre héroïque, ce Destructeur dur et pur doit aller jusqu'au bout, portant ainsi à son sommet l'action dramatique.

---

(60) ṄGÒG'BILOṄ, vv. 116-117.

Certes l'allusion très brève au meurtre perpétré sur la personne de son propre frère, né du même sein, jette dans la consternation; mais le moral est encore à la réprobation. Le massacre des hôtes, suivi peu après par celui de sa propre famille dans sa totalité, installe la terreur et l'on perd tout aplomb. Et le comble est atteint lorsque le même criminel monte à l'assaut du *Nge* et livre à ses défenseurs un combat meurtrier. C'est le désarroi. La panique. Même pour les esprits les plus aguerris, Mais le héros du Mal, lui, parcourt avec un calme souverain, un orgueil irrésistible le chemin que lui trace sa propre nature.

Au premier regard, les victimes du héros ne sont que des individus; et ses crimes sont d'autant plus ignobles qu'ils sont accomplis contre des personnes très vulnérables, faibles et parfois sans la moindre défense : un frère, une mère, une épouse, un serviteur très soumis et fidèle, des hôtes et même un nouveau-né.

Ces crimes s'aggravent encore plus lorsqu'on les considère du point de vue de leur signification. Ils constituent une négation radicale et active de ce qui fait d'un homme un être humain, parce qu'il figure parmi les liens fondamentaux qui tissent l'étoffe humaine : les liens fraternel, filial, paternel et maternel, les liens marital, hospitalier, etc. Cette négation se fait par la suppression physique de ceux qui représentent ces fondements de l'humanité.

En fait, le héros destructeur mène son action contre la communauté ethnique en tant que telle. C'est elle son adversaire réel. Ceci est singulièrement mis en lumière par deux faits saillants. Le premier, c'est que l'un de ses combats les plus meurtriers est dirigé contre la source même de la communauté, à savoir la cellule familiale une des valeurs les plus

inviolables du monde bantu et probablement négro-africain en général. L'hospitalité n'a pas été épargnée non plus. Le deuxième fait consiste en ceci que la destruction totale de la famille est suivie d'un assaut tout aussi meurtrier, du héros, contre l'une des forces portantes essentielles ou mieux, le fondement immédiat de la communauté : le *Nge*.

Mais il y a ici un autre fait important à souligner : alors qu'il est victorieux partout ailleurs, le héros essuie dans ce dernier engagement sa première et dernière défaite qui lui vaut une issue fatale. C'est qu'avec le *Nge* le Destructeur était parvenu à un seuil critique. Le combat avait atteint le point culminant où chacun des deux protagonistes principaux devait ou vaincre ou mourir. Et c'est la communauté qui l'emporta sur le héros. Bien sûr, ce dernier revient après la mort, dans une apparition fantômatique, se montrer à celui qui n'avait été, en fait, que l'occasion de sa chute. Par cette vision il lui donne la mort à son tour, remportant ainsi sur ce *mbòmbòg* en tant qu'individu ordinaire une victoire normale qui revient au héros, même agent du Mal, dans un combat singulier.

Du coup l'épopée tragique, NGÒG'BILOÑ, apparaît dans toute sa signification : c'est un hymne de triomphe et d'exaltation, chantant au *hilun* l'idéal du communautaire. Et le sens du tragique n'en devient que plus précis.

c) SENS DE L'EXISTENCE ET SENS DU TRAGIQUE.

Dans le récit épique qui vient d'être exposé, l'aède développe en une diamétrale opposition deux conceptions de la vie. D'un côté celle de la communauté, et de l'autre celle du héros. Comment se présentent ces deux idéaux ?

La vie ethnique est un ensemble organique dans lequel les individus dans leur diversité, forment une sorte de toile polychrome aux fils innombrables; chaque fil a sa couleur, ses dimensions; et il ne tient que dans la mesure où il est intimement lié aux autres. Réciproquement l'ensemble ne tient que grâce à la part de "présence" et de vie que lui apporte l'élément.

Pour constituer cet ensemble et rester soudés les uns aux autres, les différents membres du groupe doivent puiser à une même vision globale et communier au même sens de l'existence. Les types de comportements, d'attitudes, d'idées, etc... jusqu'aux objets matériels appartenant au groupe, sont sources en même temps qu'expressions de ce sens. L'idéal communautaire de la vie humaine consiste pour l'individu à vivre de cette vie et à contribuer à sa promotion.

Le héros de la geste, ŃGÒG, fait partie intégrante du monde basa. Tout le récit en témoigne. Individu, membre de la communauté, il puise pourtant à un idéal de vie tout à fait particulier. Il l'énonce de manière lapidaire dans une formule maintes fois évoquée (61). Seule sa propre volonté est son unique règle de conduite. Il se trouve malheureusement que ce qu'il veut, est en radicale opposition avec ce que préconise la communauté: c'est une sorte d'anti-communautaire dans la forme la plus pure, une existence absolue qui n'entend tenir que par et sur elle-même, ne cherchant à entretenir aucune modalité de rapport avec quoi que ce soit.

Tout se serait bien passé si le héros n'avait violé son propre absolu pour entrer dans un rapport d'opposition violente, active et destructrice

---

(61) ŃGÒG'BILOŃ, v. 624-625 : "... Je ne suis pas homme
A concevoir un dessein sans l'exécuter."

de ce qu'il perçoit comme opposé à lui; car faire le mal pour le mal est bien l'exigence intime et imprescriptible de sa nature d'où jaillit le drame.

Le sens du tragique ici n'a rien de commun avec l'écrasement du héros par une Fatalité impitoyable et mystérieuse dont on ignore les secrets. Dans cette épopée basa, la tragédie apparaît comme un écartèlement douloureux qui s'amorce très tôt, dès les premiers instants de la vie du héros. Très vite, elle se transforme en une déchirure mortelle d'où gicle de plus en plus du sang. Et c'est d'autant plus dramatique qu'il y a identité complète entre le "déchirant" et le déchiré : la communauté. La béance de cette déchirure s'élargit progressivement avec toujours plus d'accélération et de profondeur jusqu'à l'arrachement total : la mort du héros. C'est le dénouement. L'organisme, patiemment, se régénère et la vie continue.

Le sens de l'existence humaine qui apparaît dans une conception de la vie essentiellement communautaire est celui où les individus, on l'a vu, ne subsistent que totalement "emboîtés" les uns "dans" les autres pour constituer un même mouvement vital. Ils portent la communauté autant qu'ils sont portés par elle. Ici le héros surgit, qui incarne en les portant au niveau le plus sublime, hors de l'ordre commun, les Valeurs ou les Tares du monde dans lequel il vit. Il les réalise ainsi pour le bien ou pour le mal de ce monde sien. Le sens de sa vie et de sa mort tire directement sa valeur de la nature des liens qui l'unit à sa communauté. ŃGÒG se trouve justement en opposition totale avec la sienne. Le sens du tragique ici, dans "l'existence (selon le) *Mbòg*" ne renvoie pas à des agents extérieurs, fussent-ils des dieux dont la Fatalité n'est en somme qu'une désignation collective. Il est une déchirure interne au *Mbòg* et les agents en sont les membres de la communauté eux-mêmes.

"Il n'y a (donc pas) qu'une tragédie au monde, (...) la grecque, celle des trois Tragiques grecs, ESCHYLE, SOPHOCLE, EURIPIDE". Car le sens tragique de la vie est directement et intimement lié au sens de l'existence que partage et vit un individu ou un groupe humain. A moins que le sens du tragique ne soit purement et simplement qu'une des multiples et différentes expressions du sens de la vie.

CHAPITRE VII

LE POÈME DE NJAB'MAKÒN

L'ÉVÉNEMENT HUMAIN DE LA MÉTAMORPHOSE

Cette seconde étude sur la pratique de la parole au niveau proprement symbolique chez les Basa, Bantu du Sud-Cameroun, porte sur un texte appartenant au même genre littéraire que l'étude précédente. C'est un poème dramatique chanté au *hilun* par les aèdes de ces régions. Les événements qu'il rapporte, ont eu lieu dans un village de la région d'Eséka (1), en pays Basa, vers la fin de la période coloniale allemande.

Une jeune femme, Ngò Bapòò, est assassinée de manière mystérieuse par son mari Njab'Makòn. A l'origine de ce drame, une infidélité de la femme avec l'Européen BAYER, chargé par son pays de l'exploitation forestière et de l'administration de la région.

Le texte que nous utilisons comporte deux versions établies et traduites par Meinrad HEBGA qui s'en est déjà servi lui-même pour l'élaboration d'une thèse de troisième cycle en philosophie (2). C'est la version B4 (3) qui sert principalement de base à notre étude. Elle a été ainsi choisie parce qu'elle est plus longue et développe davantage le sujet sur lequel porte notre enquête.

L'affirmation selon laquelle les hommes deviennent des animaux, réellement, est une idée courante et largement répandue chez les Basa et les

---

(1) ESEKA est une petite ville située dans l'actuelle région administrative NYONG et KELE.

(2) HEBGA, M. : "Le concept de métamorphoses d'hommes en animaux chez le Basa, Duala, Ewondo Bantu du Sud-Cameroun"; thèse présentée à Rennes en 1968, 311 p. et un deuxième vol. de textes, 143 p.

(3) Sigle du traducteur, désignant la deuxième des deux versions du texte.

Bantu du Sud-Cameroun en général. Notons en passant que l'inverse n'est jamais envisagé : personne ne parle de métamorphoses réelles d'animaux en hommes. Cela pourrait être significatif...

L'auteur auquel nous empruntons les versions de ce texte signalées, a abordé ce problème des métamorphoses d'hommes en animaux dans un cadre différent du nôtre. Tout son effort vise à écarter l'idée selon laquelle il y aurait une réalité physique des métamorphoses. Mais pour le dire, il a recours à des distinctions d'origine littéraire (par exemple "sens figuré", "sens propre" etc.) qui risquent de le trahir. Voici ce qu'il écrit dans la conclusion de son ouvrage : "En parlant de métamorphoses d'hommes en animaux, la tradition bantu suggère une réalité spirituelle sociale. L'analyse des poèmes, des rites religieux ou sorciers, des interdits classificatoires, des noms de personnes, des termes signifiant devenir ou se transformer, a établi que les métamorphoses sont à entendre au sens figuré, dans une acception purement symbolique,...". Et plus loin, "Le problème de la réalité physique des métamorphoses est un faux problème" (4).

Réaction saine ! dont le seul tort est de s'exprimer avec des catégories littéraires, insuffisantes sinon dangereuses, héritées de l'opposition entre rationalisme et empirisme, ces deux frères ennemis. Dans l'anthropologie "humaine" qui voudrait nous servir de référence, l'humain surgit quand les comportements physico-biologiques, tout en étant respectés, entrent dans une "réorganisation" supérieure qui fait exister un "sens" pour l'homme. Ce "réorganisé porteur de sens", c'est ce que j'appelle

---

(4) HEBGA, M. : op. cit. p. 279.

l'humain ou, avec beaucoup de prudence le Symbolique, car il n'y a pas de sens sans réorganisation, ni de ré-organisation humaine sans le sens qui y est immanent. C'est dans cette perspective que nous allons étudier le Poème de Njab'Makòn.

A) APERÇU GÉNÉRAL

a) Le sujet.

A l'occasion du drame concret de Ngò Bapôô appelée aussi *"Libèn li mam"* (5), femme de Njab'Makòn, le poète évoque sa vision de l'homme qui va infailliblement à la mort quels que soient les avantages dont il a joui dans la vie en général et dans la société; ce thème revient assez souvent comme un refrain tout au long du texte, sous des formes variées. Pour illustrer cette vision, voici le drame que retrace le poète :

Aux environs de 1910, période de la colonisation allemande au Cameroun, un Européen Bayer, probablement allemand, est chargé de l'exploitation forestière dans une région proche de l'actuelle ville d'Eseka. D'après ses actions, on peut penser qu'il y détient aussi les pouvoirs d'administrateur. Toujours est-il qu'il exerce sur les populations un pouvoir sans contrôle et sans limite. Tous les chefs de village de la région (6) lui

---

(5) "Libèn li mam" : point-culminant-des-choses. Nous donnerons une explication plus détaillée de cette expression plus loin.

(6) En fait les bambòmbòg.

doivent une soumission absolue. Et les corvées ne manquent pas.

Un jour Bayer intime à tous les chefs (de villages) l'ordre de lui fournir des vivres au titre de "contributions volontaires" pour ses manœuvres et pour lui-même. Tout le monde s'exécute. C'était "la coutume" (7) ! Mais Ǹjab'Makòn, lui, veut jouer au courageux; il affiche l'arrogance et la fierté; il ne veut pas se laisser faire. Pourtant, la seconde injonction menaçante du maître va déclancher chez lui un zèle plutôt excessif. Il commet la fatale imprudence d'envoyer, parmi les porteurs de vivres, sa belle et jeune épouse Ngò Bapòò. L'exploitant forestier va en tirer le maximum. Avec force empressements et, à l'occasion, avec menaces, il brise la résistance héroïque de la jeune femme qui capitule. Bayer la retient chez lui pendant trois mois.

Dès qu'elle revient au foyer conjugal, son mari humilié et fou de rage lui administre une très rude bastonnade; elle va être traitée, dans la suite, avec une rare cruauté. Lasse de souffrir, désespérée puis révoltée, la jeune femme s'enfuit à nouveau pour aller rejoindre son amant. Il était déjà un peu tard, le soir, à la tombée de la nuit. Elle marcha longtemps, s'enfonça dans les sentiers de la forêt. Et, accablée de fatigue, surprise par la nuit et enveloppée par les ténèbres, elle s'étend au pied d'un arbre et tombe dans un profond sommeil.

Ivre d'amertume et de colère, Ǹjab'Makòn se métamorphose en léopard, quitte le village, s'enfonce aussi dans la forêt à la poursuite de son épouse. L'homme-léopard se saisit de Ngò Bapòò, la met en pièces qu'il éparpille dans la forêt. Ce sont les manœuvres de Bayer qui, en allant au travail le lendemain matin, découvrent la femme déchiquetée.

---

(7) Celui qui résiste au maître, risque d'y laisser ses plumes : destitution, prison et autres sévices.

L'amant en furie organise le procès dit du léopard. Tous les chefs de village, les notables etc..vont passer en jugement. Après avoir été sévèrement interrogé deux fois et comprenant que de graves soupçons pèsent sur lui, Ǹjab'Makòn, mari et meurtrier de la victime, n'accepte plus d'être convoqué une troisième fois. Sentant imminentes son arrestation, son incarcération et peut-être son exécution, il prépare sa fuite, s'enfuit et disparaît ensuite dans la forêt sans oublier d'emporter avec lui son "attirail" de léopard. Et l'aède précise que jusqu'à l'heure où il chante cette geste, plus personne n'a revu l'homme-léopard; on dit qu'il fut, lui aussi, emporté par la mort.

b) De l'organisation du poème.

Apparemment ce poème n'a pas été conçu selon un plan précis. Cela tient à une caractéristique générale de toute pratique de la parole dépourvue de support graphique. Ce qui est dit et transmis, et surtout la manière de le transmettre, dépend pour une très large part du génie et du talent de chaque conteur. Le poète a toute la liberté nécessaire pour recréer avec le matériau disponible des formes nouvelles; évidemment, le sujet restant le même.

Cette épopée en est une illustration. Elle comporte plusieurs versions dont nous ne connaissons que deux, lesquelles ont été établies et traduites en français (8). Chaque aède a son style, sa manière de rapporter les faits et même d'inventer le détail. La version B4 (9) de Njib Ndèbè Kòn, par exemple, diffère sensiblement de celle de Mbòndò dont le sigle

---

(8) HEBGA : op. cit. voir Tome II.

(9) Sigle du traducteur.

est B5 (9). Elle est plus longue, donne plus de détails et a été réalisée d'un seul tenant. Le second conteur n'a pu chanter le poème en entier qu'après plusieurs séances (10).

Mais l'absence de plan qui a été signalée, n'est pas anarchie. Le poète dispose des moyens appropriés pour donner à son récit unité et cohérence. Ces moyens sont de trois types différents : il y a d'abord le sujet qui reste identique tout au long du récit, du début à la fin. Ici l'aède raconte la mort tragique de l'héroïne dont la société, à l'état où elle se trouve, est entièrement responsable; c'est ensuite les ressources poétiques. Elles sont les mêmes que dans le poème précédent; car là comme ici, il s'agit toujours d'un *ngèn u hiluń* : le rythme, la mélodie, le choix judicieux des ensembles verbaux, des images etc... Mais entre Ńgòg'Biloń et Ńjab'Makòn il y a une différence très nette au niveau de l'intention poétique. Dans Ńgòg'Biloń le poète cherche à camper la silhouette d'un type d'être pur, ennemi implacable de la communauté. Ńjab'Makòn démonte les mécanismes d'un climat social où la lâcheté, la domination, l'agressivité empoisonnent et pourrissent les relations interhumaines et engendrent la mort. C'est l'aboutissement logique d'un tel engrenage qu'incarne la fin tragique de l'héroïne.

Le troisième type de moyen auquel le poète a recours pour faire l'unité et la cohérence de son poème, c'est l'inspiration philosophique. Elle consiste à définir en une idée simple et profonde le sens de l'événement et à en tirer les conséquences. On peut parler ici d'une double philosophie, celle de l'événement et celle de l'aède. La philosophie de l'événement peut être formulée de la manière suivante : on ne peut échapper à

---

(9) Sigle du traducteur.

(10) Remarque du traducteur, HEBGA, M. : op. cit. Tome II, p. 2.

son destin; tous, sans exception, y vont irrésistiblement; et ce destin, pour tous, mène infailliblement à la mort. C'est le cas de Ṅgò Bapòò, le "Point-culminant-des-choses", c'est-à-dire le "nec plus ultra" de la Beauté féminine. Cette incarnation de la Beauté en personne ne l'a pas empêchée d'aller à ce destin. Pour exprimer cette idée et entretenir l'atmosphère d'une catastrophe prochaine, l'aède revient inlassablement sur certaines formules, répétées littéralement ou selon le sens : "Le jour où quelque chose doit arriver..."; "Voici quelque chose d'étrange qui arrive..."; ou simplement : "Eh! Eh! O ma mère ee!" etc...

De cette philosophie de l'événement, le poète dégage la sienne propre qui note une sorte de pessimisme mêlé d'un fond de découragement en face de la fragilité de la vie humaine : "Qu'ai-je à tourmenter mon corps", "Qu'ai-je à me tourmenter"? Tous meurent, les riches comme les pauvres, les puissants autant que les faibles, les nobles, les gens de basse condition etc. Pas même la Beauté en personne, Ṅgò Bapòò, femme de Ṅjab'Makòn, n'est épargnée. Et c'est la mort de cette dernière qu'il raconte. A quoi bon dédier tant de soins à cette vie si éphémère, si fragile !

Donc, malgré les apparences, le poème possède autant au niveau de la forme que du fond une structure bien déterminée.

En voici les divisions essentielles :

INTRODUCTION : Il ne sert de rien de se tourmenter à dédier des soins excessifs à cette condition éphémère, à cette vie périssable ! (vv. 1-24).

Ière PARTIE : L'infidélité involontaire de la jeune femme.

1. Brève présentation de BAYER (vv. 25-38).
2. Les ordres du maître (vv. 39-199).

3. Le séducteur (vv. 200-278).

4. Capitulation et chute de l'héroïne (vv. 279-385).

IIème PARTIE : La mort mystérieuse et tragique de l'héroïne.

1. Retour au foyer et aveu de la faute (vv. 386-414).

2. Le châtiment (vv. 415-436).

3. L'évasion et la mort (vv. 437-550).

IIIème PARTIE : La vengeance de l'amant et du maître, et la mort de Ṅjab'Makòn.

1. La découverte du crime (vv. 551-605).

2. Le procès du léopard (vv. 606-880).

3. L'évasion et la mort du criminel (vv. 881-937).

CONCLUSION : A quoi bon se tourmenter à dédier tant de soins à cette vie fragile qui passe ! (vv. 938-969).

B) ANALYSE DU TEXTE.

La vie humaine est d'une fragilité déconcertante et l'on ne peut échapper aux menaces qui pèsent à tout instant sur chacun de nous. L'issue en est toujours fatale, la mort. Le poète développe cette idée à travers le destin de la Belle Ṅgò Bapòò, héroïne dont la mort est aussi mystérieuse que tragique. Tout le corps du poème apparaît comme une démonstration concrète de la méditation générale esquissée dans l'introduction et reprise dans la conclusion.

Mais les malheurs de l'homme ne sont pas un effet du hasard; ils ne proviennent pas de quelque Fatalité mystérieuse et extérieure qui s'acharne-

rait à torturer et à écraser avec une joie cynique la "vermine humaine". C'est l'homme lui-même qui est à l'origine de la plupart des catastrophes qui fondent sur l'homme; c'est lui qui, trop souvent, par son comportement contre lui-même et contre ses semblables, se fait l'instrument de la mort. Le destin de l'héroïne de cette épopée en apporte une preuve difficile à réfuter. Il constitue la toile de fond à partir de laquelle nous allons développer notre analyse en trois points :

I. Le contexte général de la mort de l'héroïne.
II. Les acteurs du drame.
III. L'action dramatique.

Dans un dernier point qui forme la troisième partie de cet exposé, nous allons montrer, du point de vue de l'anthropologie humaine, ce qu'est "l'instrument" de la mort de l'héroïne, l'homme métamorphosé en animal: Njab-léopard.

I. LE CONTEXTE GENERAL DE LA MORT DE L'HEROÏNE.

La situation que décrit ce poème, est totalement différente de celle rencontrée dans le texte qui a été analysée dans le chapitre précédent. Ici, il s'agit des rapports interhumains et sociaux dans un contexte particulier du monde bantu et basa en particulier, au Cameroun : la colonisation. Ces rapports sont portés par quatre ressorts essentiels : Une domination agressive, la peur, la trahison et l'injustice. Ces quatre aspects des rapports sociaux s'engendrent les uns les autres de manière permanente. Et ce déchaînement des forces qui dressent les uns contre les autres les membres d'une même communauté, se développe, désagrège progressivement la société et détruit l'humain.

Les *bambòmbòg* n'ont plus de poids dans leur propre *mbòg*. Réduits aux simples exécutants des ordres du colon, ils ne sont même plus des *bambò-mbòg*, mais des "chefs" de villages; ils doivent agir envers les leurs, les commander, comme le veut le nouveau maître. Le *mbòg* basa, dans cette région, est mis à rude épreuve.

Le colon qui ignore tout de ce *mbòg*, pèse sur lui de tout son poids et le traite à partir de sa conception de l'homme et du monde à lui. C'est le maître absolu, le dominateur à qui il ne fait pas bon résister. La peur, une fois installée, détériore le climat des relations humaines d'où va naître le drame.

Ce contexte colonial déclanche et entretient un processus de déshumanisation de l'homme par l'homme qui va prendre deux formes extrêmes et complémentaires : la déshumanisation par le viol de la conscience et de la dignité, le mépris, les mauvais traitements subis jusqu'à la destruction totale de l'individu : c'est le destin qu'incarne l'héroïne; l'autre forme de déshumanisation se fait par l'excès d'agressivité à travers laquelle l'agresseur finit par "se faire animal" pour accomplir son rôle jusqu'au bout. Par ce rôle, Ǹjab'Makòn incarne l'oppression et devient instrument de la mort. Il porte l'action dramatique à son achèvement.

Tel est le contexte dans lequel surgissent les personnages dont les actions seront analysées plus loin. Et c'est sur fond de ce mécanisme mis en place, celui de la domination agressive engendrant la peur, la trahison, l'injustice et finalement la mort, qu'on va suivre en détail la trame des événements. Mais voyons d'abord brièvement les personnages en présence et leur rôle respectif.

II. LES ACTEURS.

La scène de la tragédie Ǹjab'Makòn est occupée par trois catégories d'acteurs : BAYER, les chefs de villages et le bas peuple.

BAYER est le maître absolu du groupe humain dans lequel il se trouve. Maître absolu, il est aussi le dominateur capricieux qui ne sait imposer aucune limite à ses désirs; la tragédie dont il est à l'origine en donne la preuve. Etranger au milieu il s'attache à "ignorer" systématiquement les règles de l'hospitalité. A ses yeux, l'ordre du *mbòg* n'a aucune valeur qui mérite d'être respectée; il le viole sans scrupule et finit par le bouleverser de fond en comble. Un homme aux mœurs plutôt barbares. Chez les gens de ce milieu basa, on se demande si BAYER est un être humain comme les autres. Il inspire à tous autant de peur que de dégoût.

Par la force, BAYER a soumis à son pouvoir arbitraire tous les *bambòmbòg* de la région; il en a fait, bon gré mal gré, de simples serviteurs à ses ordres. Et pourtant ce n'est qu'un hôte et un étranger. Pour lui, la violence est la seule arme de dissuasion. On le verra bientôt aux prises avec ce monde sur lequel il exerce un pouvoir tyrannique.

La deuxième catégorie d'acteurs, ce sont justement les chefs de villages; il y en a sept. Ils constituent des relais nécessaires à l'exercice de l'autorité de l'occupant. C'est par eux que BAYER étale sur le groupe humain asservi sa morgue de puissant et son mépris. Ils doivent répercuter jusqu'aux confins du pays la peur du dominateur et lui obtenir ainsi toute la soumission qu'il exige de la part de ses sujets. Dès que BAYER donne des ordres, chacun s'empresse de les mettre à exécution. Sont-ils mis à la question par le maître à cause d'un délit quelconque, ces chefs se trahissent les uns les autres au prix de mensonges infamants : ce sera le cas par exemple lors du procès dit du léopard. Chaque chef accuse son

collègue de se transformer en léopard. La peur du maître engendre entre ces serviteurs serviles injustice et trahison.

Par le concours des circonstances, Ǹjab'Makòn, l'un de ces sept chefs de villages, va connaître avec sa femme un destin particulier, celui-là même que chante le *ǹgèn u hiluǹ*.

Le menu peuple, représenté par les femmes et les enfants qui doivent transporter les vivres chez le colon, constitue la troisième catégorie d'acteurs. A l'intérieur de cette catégorie aussi, c'est la peur du maître qui domine. Chacun est prêt à sacrifier le voisin pour échapper à toute colère éventuelle. Par exemple, lorsque les compagnes de Ǹgò Bapòò s'apercevront que BAYER est particulièrement intéressé par celle-ci, elles n'hésiteront pas à conseiller à la jeune femme de ne pas opposer de résistance à ses galanteries de peur de "causer la perte de tous" (11). Elles ne se préoccupent guère de ce qui pourrait lui arriver à elle-même. Pour chacune d'elles, l'important est de pouvoir se tirer d'affaire.

Ce climat généralisé de peur, de crainte, de lâcheté, de trahison mutuelle et de violence va grandissant au fil des jours. Et l'on s'achemine ainsi, à pas lents mais inexorablement vers la tragédie.

---

(11) Ǹjab'Makòn, vv. 262-263.

III. L'ACTION DRAMATIQUE.

Dès l'installation du colon à Mangèlè (12), le *mbòg* basa, en ce milieu est soumis à une domination violente sans précédent. Plus de *bambòmbòg*, ces personnages-relais qui incarnent le monde basa, mais des chefs serviles et sans autorité réelle. Leur rôle se réduit désormais à répercuter parmi les populations les bons vouloirs de l'occupant dont la main puissante et omniprésente n'a aucun contrepoids dans les parties de la région qui lui est livrée. Aucun contrôle ne limite ses caprices. Cela n'ira pas sans conséquences fâcheuses pour les administrés. La mort de Ngò Bapòò, la femme la plus belle qu'on n'ait jamais vue, celle que tout le monde appelle "le Point-culminant-des-choses" (en basa *Libèn-li-mam*)(13) est un cas déchirant qui fait apparaître dans une lumière singulière le caractère préoccupant de la situation.

BAYER impose aux chefs de villages des prestations aussi nombreuses que pénibles. Il exploite systématiquement et sans scrupule ceux qui sont sous son autorité. Leur personne, leurs biens sont sa propriété; il s'en sert dès qu'il en a besoin. On doit par exemple lui fournir périodiquement et sans contrepartie aucune autant de vivres qu'il désire pour lui-même et pour ses manœuvres .

Dès le vers 39 on apprend que le colon a envoyé une lettre unique à tous les chefs de villages, leur intimant l'ordre de lui faire parvenir des vivres. Cette circulaire va être transmise de chef en chef par l'entremise des petits écoliers.

---

(12) Localité de la région où BAYER a construit son campement.

(13) Libèn désigne en propre l'endroit où le profil d'un objet ou d'une chose en général, forme une courbe. Ce qui équivaut à un sommet, à un point où la ligne du profil culmine. Mam est le pluriel de jam = chose; li = de, marquant un rapport d'appartenance. Dans le texte le "mam" est une manière voilée de désigner la beauté de Ngò Bapòò; libèn précise le niveau de cette beauté qui est indépassable.

On se trouve en milieu rural où l'école à l'occidentale vient d'être implantée. Les chefs et probablement toutes les grandes personnes, ne savent ni lire ni écrire. Seuls les petits écoliers peuvent déchiffrer le message de BAYER,que voici :

45	Au village Mangèlè (14) se leva	*Mangèlè a nyòdi ni 'nkòn*
	Il prit la feuille (15);	*Ndi a bada lipèb;*
	Enfants qui avez fréquenté l'école	*A bòngè bana ni bag ni matilè*
	Voici un papier, lisez-le voir !	*Lipèb lini songlaga lè !*
	Les enfants qui avaient fréquenté l'école	*Bòngè ba bag ni'matilè*
50	Prirent la feuille.	*Ba nlègè lipèb.*
	Ils dirent : un blanc nommé Baya l'albinos	*Bò : nkana a ye lè*
	Le Blanc stupide a dit :	*Baya minanga, jòn nkana i mpòd lè :*
	Les hommes meurent de faim	*Ibe bod ba nwò ni njal,*
55	Les tiens mangent et se rassasient !	*Ibòn ba jèk ba nuug !*
	Lorsque les siens seront morts de faim	*Ki ibe ba mal ni njal,*
	Les tiens descendront pour les remplacer, etc...	*Ibòn ba kuli ba saa bò...*

Tous les sept chefs vont se faire traduire ce message et enverront une grande quantité de vivres au maître; même Ǹjab'Makòn qui, après une veule résistance, se trouve obligé de faire la volonté de BAYER. Il ira même plus loin que les autres chefs : par excès de zèle ou par imprudence, il envoie, parmi les porteurs (de vivres) sa jeune femme Ǹgò Bapòò :

170	Voici qu'alors Ǹjab'Makòn,	*Tègi Ǹjab'Makòn,*
	Parle à Point-culminant-des-choses !	*Ndi nyè a pòd libèn li mam !*
	Il dit : belle Ǹgò Bapòò	*Nyè : nlam Ǹgo Bapòò*
	Suhè-njòk de feu Bapòò;	*Suhè-njòk i lon Bapòò;*
175	Les enfants viennent de partir aux bananes	*Bòngè bana ba nkè'makòndò*

(14) Un des sept chefs de la région

(15) C'est la circulaire envoyée par BAYER.

Tu restes seule, lève-toi — *Wè ni wè wè u nyòdi;*
Vas-y donc ! — *Kènèg mu*

Pour le colon, l'arrivée du groupe de porteurs envoyés par Ńjab'Makòn est plus qu'un fait divers. En effet, heure après heure, le patron exigeant et hautain va fondre comme cire pour faire place à un galant amoureux, tellement il est séduit par l'extraordinaire beauté de Ńgò Bapòò ! Plusieurs fois il répète, étourdi, à celle qui le brûle de ses feux :

215 "Lorsque les autres rentreront tout à l'heure
Tu resteras avec moi" (16).

A ces déclarations passionnées de l'amoureux inattendu, la jeune femme répond par un silence désarmant. Elle résiste avec détermination à tous ces assauts et même ne craint pas de paraître insolente au dominateur :

274 "Je n'ai aucune envie de rester ici",

répond-t-elle à BAYER. Mais entêté, ce dernier ne quitte pas la brèche d'un pouce.

Bientôt la complicité inconsciente des compagnes de l'héroïne vient à la rescousse du soupirant (17) :

258 Les femmes restées au village — *Boda ba yeglè i nkòn,*
Font des objurgations à Point-culminant-des-choses ! — *Ba noma Libèn-li-mam :*
260 Alors le blanc te parle — *Nkana a pohdag wè*
Pourquoi refuses-tu aujourd'hui de répondre au blanc ! — *Wè u nii la nkana lèn*

---

(16) Cf. vers 255-256; 270-271.

(17) L'attitude des compagnes de l'héroïne est, de toute évidence, inspirée par la peur.

	Lorsque le blanc reviendra tout à l'heure,	*Ki nkana a temb ha lèn*
	Tu causeras la perte de nous autres !	*Wa nohla bes bapè inò !*
	Ya ! ô mes gens,	*Ya ! a bod bèm,*
265	Elles dirent : "De grâce parle-lui donc !"	*Bò : sòhò, bò : pohdag nyè !*

Dans ces insinuations trop insistantes et peu désintéressées apparaît, de manière claire, la mentalité règnante parmi les populations complètement assujetties par l'occupant. La première préoccupation est de sauver sa peau. Les compagnes de Ńgò Bapòò sont dominées par l'égoïsme et la peur; BAYER, par une injuste et aveugle passion. A la peste unique qui sévit sous des formes multiples selon qu'on se trouve dans un camp ou dans l'autre, une seule victime, un seul remède : la personne de l'héroïne. Et elle, sans aide et sans secours, ne peut tenir indéfiniment la dragée haute à une telle coalition. La réplique "Je n'ai aucune envie de rester ici" (18) laisse déjà pressentir que son système de défense commence à s'effondrer.

Certes, Ńgò Bapòò se rappelle avec angoisse la sévérité d'un mari dur et méchant. Elle n'a aucune difficulté à deviner ce qui arriverait si elle restait auprès du colon :

277	"Ńjab !... Si je demeure ici à Mangèlè Comment pourrai-je encore rentrer ?"	*"Ńjab !... Mè yen'na i Mangèlè,* *Ma huunè hè ?"*

Mais sa volonté doit faire face à trop forte partie. Et déjà, dans sa conscience tourmentée, les cloches de la capitulation sonnent à toute volée. Comme chez ses compagnes, la peur du colon a eu raison de sa bonne volonté. Les autres femmes ont peur du Blanc. Elle a peur à la fois de ses compagnes, de l'amant dominateur et de la colère de son mari. La valeur morale de sa résistance est amoindrie dans la mesure où elle s'inspire des motifs intéressés.

---

(18) Loc. cit. voir plus haut.

La peur servile, engendrée par la violence réelle ou imaginée, est la force portante de toute l'action. Elle domine chez la plupart des personnages, sauf chez le colon qui en est l'artisan. C'est cette peur qui explique le comportement des acteurs : le mari expose sa femme; les compagnes de cette dernière se font complices d'un soupirant irrespectueux et sans scrupule; Ngò Bapòò cède, après lutte, devant les assauts de BAYER alors même qu'elle sait ce qui l'attend au sortir d'une telle aventure. Ainsi, "... le jour où quelque chose doit arriver !..." (v. 494) (19), les événements s'imposent avec la force et la nécessité d'un destin. Ngò Bapòò se soumet aux exigences de tous et tout particulièrement à celles de l'amant omnipotent.

La forteresse prise d'assaut, Njab'Makòn ne reverra sa femme qu'après trois mois :

516 "La fille est restée au marché — *"Hingònda hi mal i bom*
Elle a éteint trois lunes" (20) — *Ndi hi lem ni soṅ aa."*

Après ce temps d'infidélité, la rencontre avec le mari ne fut pas chose aisée. Ngò Bapòò l'avait su à l'avance. Mais la situation dans laquelle elle était tombée, n'avait-elle pas fondu sur elle comme un destin ! Pouvait-elle vraiment s'en tirer autrement ? Dans tous les cas, à présent, il ne lui reste qu'une chose à faire : boire la coupe jusqu'à la lie. En quittant son amant, elle avait reçu de lui de nombreux cadeaux : des draps de lit, des couvertures, des assiettes, des verres et une bouteille de liqueur; c'est là de son infidélité l'accablant témoignage et l'aveu de sa faute aux yeux de tous, avant même qu'elle ouvre la bouche. Puis, sans trop chercher à se justifier, la jeune femme raconta brièvement

(19) Cette réflexion revient comme un refrain tout au long du récit.

(20) Version B5 (sigle du traducteur). L'expression "lem soṅ" (= éteindre la lune) est une licence poétique. Elle n'existe pas dans le langage courant.

son histoire et présenta à son mari ce qu'elle avait reçu en cadeau.

Cet aveu fait avec franchise, ne fut pas pour apaiser la colère du mari offensé et humilié. Au contraire, il fit déborder la coupe. La réaction de Ǹjab fut d'une rigueur extrême :

410	"... ô ma mère Ngò Ǹjab'Makòn	*"... a ni Ngò Ǹjab'Makòn*
	Qu'est-ce que je fais avec une bouteille de liqueur !	*Mè mbi hè pos'bilam !*
	Retourne avec ! ,	*Temìa yò ! ,*

cria-t-il à sa femme; et, se saisissant d'elle, il se mit à la frapper avec force et violence. Ngò Bapòò n'en peut plus. Elle s'évade du foyer conjugal, prend la fuite avec l'intention de rejoindre à nouveau son amant à Mangèlè. Ici commence le second épisode, qui va nous conduire au sommet de l'action dramatique :

435	"Le jour où quelque chose doit arriver !	*"Kèl jam li ngwèl !*
	Un malheur se prépare !",	*Ngalè jam i nkah lò !" ,*

dit l'aède.

Resté seul à la maison, Ǹjab'Makòn pense que, pour punir efficacement l'adultère de sa femme, le rotin n'a été qu'un jeu; car en ce moment même, Ngò Bapòò est encore en route pour Mangèlè. On ne pourra donc jamais la guérir du Blanc tout-puissant ! Cette fois, il faut agir de manière efficace et définitive. Le dernier stratagème qu'il invente va seul pouvoir étancher sa soif de vengeance et son désir de punir. Les feux de la colère ne s'éteindront qu'en même temps que la vie de celle qui les avait allumés par son inconduite. L'homme-léopard sera le meilleur instrument de sa vengeance. Et Ǹjab, dit l'aède, se métamorphosa en léopard, *"Nje ngwad"* (félin aux griffes acérées) :

449	Ṅjab reste au village,	*Ṅjab a yeglè i nkòṅ,*
	Et saisit la pierre-de-léopard...;	*Ndi a bada ni mpinda'nje;*
454	Et saisit sa corne-de-léopard...	*Ndi a bada libeg li nje...*
456	Il prit la moucheture du léopard...	*Ndi a bada matòṅ ma nje...*
452	Il prit encore les liliacées-du-léopard etc...	*Ndi a bada malaṅ ma nje etc...*
483	Ṅjab traverse rapidement le village	*Ṅjab a hyos ni ṅkòṅ;*
	Faisant des imprécations contre *Liben*	*Ndi a bohol Libèn* (21).
	C'est le dénouement qui approche :	
	l'heure du crime !	

Après s'être évadée de chez son mari, la jeune femme a pris l'une des pistes qui mènent au campement de BAYER à Mangèlè. Elle a traversé plusieurs villages voisins et s'est enfoncée dans l'épaisse forêt que l'on doit traverser avant d'arriver à Mangèlè. Nous sommes dans les heures du soir où les ombres de la nuit commencent à tomber sur la terre, à envelopper les villages et à transformer progressivement en une nuit épaisse le clair-obscur de la forêt. Et c'est dans la forêt, ce monde non humain, contraire et même hostile au monde humain, celui de la maison et du village habités par l'homme, que le crime va se produire.

En quittant la maison et en abandonnant le village qui appartiennent, l'un et l'autre, au monde humain, Ṅgò Bapòò s'en va au devant de son destin. Or Ṅjab'Makòn, son mari, "a traversé rapidement le village" en proférant des imprécations contre elle (22). Il s'enfonce, lui aussi, dans la forêt, la même forêt où se trouve sa femme. Mais il y court, lui, en homme-léopard. Le fauve va accomplir sa mission; écoutons plutôt l'aède :

---

(21) Forme abrégée de l'expression liben-li-mam, surnom de l'héroïne.
(22) Ṅjab'Makòn : vers 483-484.

503	La (23) voici qui est entrée dans la forêt,	*Nyèè'nu a njob ni'lipan,*
	La nuit l'a enveloppée...	*U u baga nai nyè*
507	Quand l'éléphant (23) se fut battu contre la forêt,	*Ki njok i njok i lipan,*
	Les pieds de Ngò Bapòò furent fatigués...	*Ngò Bapòò mako ma bai i si...*
510	Elle étendit donc	*Ndi nyè a bi ni*
	Les deux couvertures;	*Mimpinga i ma;*
	L'éléphant se glissa dans le lit,	*Njòk i sèèbè i nan,*
	Et se couvrit des deux draps;...	*Ndi i kobba ma mbòn i ma;...*
523	L'animal moucheté trouve donc la fille...	*Tit litòn ikòba ni hingònda*
525	Le léopard saute d'un tronc d'arbre mort	*Nje i nyòdi na'nkòg*
	Et s'acharne sur *Libèn*(23)...	*Ndi i banbè libèn-li-mam...*
529	Le léopard descend du tronc d'arbre mort	*Nje i nkuli i nkòg*
530	Tranche la tête et la pose par terre	*A kid nò ndi à yig nini;*
	Il remonte et tire,	*A bèd a od.*
	Et il laisse une cuisse gisant à terre	*Ndi nyè a yeg ki bèl u nini;*
	Le léopard monte en tirant	*Nje i bèd i nod*
	Et laisse une cuisse gisant à terre	*Ndi nyè a yeg ki bèl u nini;*
535	Tout en remontant ainsi	*Ki a mbèd hala,*
	Il abandonne aussi le bras droit,	*Ndi a yeg ki nam walom,*
	Le léopard remonte ainsi	*Nje i bèd hala*
	Et abandonne aussi le bras gauche;	*Ndi nyè a yeg ki nam wae;*
	Il fend le ventre	*Ki nyè a nkan libum*
540	Et enlève les viscères.	*Ndi nyè a bada bi saha bi kede.*
	Le voilà déjà parti,	*Like wè a nkè*
	Et de marcher et de marcher;	*Ndi like wè a nkè;*
	Il s'en va trouver Njab'Makòn,	*A kòb ndig Njab'Makòn,*
	Et se met à lui raconter :	*Ndi a om anlè nyè lèè :*
545	"L'œuvre dont tu m'as chargé aujourd'hui	*Minsòn wèg u nèb ni mè lèn,*
	S'est déroulée à la perfection."	*Mi mpamag ni mboo mi mal.*
	Si tu crois que je te trompe	*Elè mè mè nlog ki wè*
	Tu en jugeras par les viscères que voici.	*Wa yil ni bisaha bi kede bini.*

---

(23) Ngò Bapòò.

En résumé, le léopard poursuit la jeune femme de nuit dans la forêt. Il la trouve, l'exécute en la mettant en pièces. Il ramène les viscères à la maison pour rendre compte à son maître, preuve à l'appui.

A la découverte du crime, BAYER se met dans une colère assassine. C'est un défi lancé contre son autorité toute-puissante. Il va faire arrêter, non sans brutalité, tous les chefs de la région pour les interroger, depuis Mangèlè jusqu'à Ǹjab'Makòn qui sera soumis, lui, à un deuxième interrogatoire. C'est le procès dit du léopard. Des chefs, il y en avait sept. Le comportement est typique : chacun pour se défendre essaye de dévier la fureur du dominateur commun sur le voisin. L'interrogatoire est très dur. On vous roue de coups avant de vous mettre à la question.

Entre ces hommes en proie à la peur, il n'existe de rapports que ceux basés sur l'agressivité, le mensonge, la lâcheté et la trahison : c'est le voisin qui possède un attirail de léopard; c'est lui qui pratique ou est censé avoir pratiqué "l'art" de l'homme-léopard. Il est logique de conclure que le crime se trouve dans ses frontières. L'essentiel est que le maître ne vous arrache pas la peau vivant.

C'est la même atmosphère qu'on a retrouvée chez les compagnes de l'héroïne. Mais ici, le cercle de l'agressivité est clos. Le colon est attaqué à son tour, bien que d'une manière veule et sans efficacité. Malgré la peur qui les habite, les accusés n'hésitent pas à traiter le dominateur de sot. Ibòg'Mbo, l'un des sept chefs de villages, le lui lance au visage, sans détour :

808	Ibòg'Mbo descend donc à Mangèlè	*Ibòg'Mbo a kuli ni'Mangèlè*
	Et trouve le blanc assis;...	*A kòba nkana a yi;...*
815	Le blanc lui dit :	*Nkana nyè nyè lè :*
	Confesse la chose !	*Pahlag jò !*
	Il répondit : quand tu naquis en Occident,	*Nyè : i gwe wè u bi gwe i mbèngè,*

	Tu naquis sot !	*U bi gwe bijoṅ!*
	Parti de là pour monter chez les Likol	*Nyòdi wòṅ u bèdèg'Likol*
920	Tu montas avec ta sottise;	*U bèdna bijoṅ !*
	Il lui dit : "O blanc-albinos"	*Nyè nyè lè : a kana minanga,*
	Toi tu es monté avec ta sottise !	*Wè ubi bèdna bijoṅ !*

Mais cette bravade demeure sans effet. Ibòg est aussi malmené que ses infortunés compagnons. Cependant, le fait qu'il n'ait pas été plus maltraité que ses co-accusés malgré ses effronteries et son audace, est sûrement une preuve de plus de l'inintelligence du dominateur, car nulle part dans le texte, ce colon n'apparaît comme un homme doté d'une maîtrise de soi. D'être injurié par un colonisé ne parvient même pas à déchaîner les foudres du dominateur tout-puissant contre l'insolence de Ibòg'Mbo, ce *mbòmbòg* vaincu et déchu de sa fonction véritable et chez qui se manifestent de temps à autre, timidement, des sursauts de dignité.

Les critères tirés de la sagesse ancestrale attestent de même que BAYER ne peut être qu'un sot :

823	Au village deux hommes peuvent se méconnaître mutuellement	*Be mud ni negla i nkòṅ*
	Ils n'ignorent pas les mauvais côtés l'un de l'autre" !...	*Ni negla be bibeba bi mam !...*
827	Si tu habites au village avec quelqu'un	*Be mud ni yii na'nkòṅ*
	Ignorez-vous les travers l'un de l'autre ?	*Ni negla bibeba bi mam è ?*

Or, le colon ignore tout de Ṅjab'Makòn qui habite la même région que lui. Il ne connaît même pas "ses mauvais côtés"; c'est le comble de la sottise et de l'ignorance. Il ne sait même pas que celle qu'il a forcé à être sa maîtresse, est la femme de Ṅjab, de cet homme-léopard pour lequel il est en train de mettre toute la région à feu et à sang.

Mais l'épopée Ṅjab'Makòn dépeint un monde aussi grotesque que déconcertant. Les personnages qui en animent la scène n'ont pas fini d'étonner. Ibòg vient à peine de proférer des injures contre celui qui exerce sur eux, vrais chefs de leur peuple, une violence gratuite, qu'il livre son collègue Ṅjab à ce même dominateur stupide et sans scrupule. Pour Ibòg, il n'y a aucun doute possible : l'homme-léopard c'est Ṅjab'Makòn. Les raisons en sont simples : tout ce qu'est, possède ou fait ce dernier, tient de l'être du léopard. La démarche de Ṅjab, son parler, son sommeil, sa chambre, tous ses agissements sont, à ne pas s'y tromper, ceux d'un léopard (cf. vv. 845-860).

Le colon ne peut être insensible à une telle argumentation, d'autant plus que sa débilité mentale l'y expose naturellement. Ibòg doit réussir. De fait, BAYER, après l'avoir écouté, lance ses gardes (24) à la poursuite de Ṅjab-léopard, leur enjoingnant de lui couper la tête et de la ramener (vv. 867-869).

Au fond de lui-même, Ṅjab se sait assassin; et maintenant il s'aperçoit qu'il a été débusqué. Il se sent menacé, traqué de toutes parts. Les chefs de villages le soupçonnent. Son plus grand ennemi, celui-là même qui l'a indirectement conduit au crime, est à ses trousses. S'il le trouve, il ne l'épargnera pas. De son côté, sa mère connaît le redoutable secret : "Mon enfant, dit-elle, pourquoi as-tu assassiné ton Point-culminant-des-choses" (25)? Il ne faut pas perdre un seul instant, pas même pour répondre à l'interrogation d'une mère. Chaque minute compte. Ṅjab tue deux moutons et se prépare à la fuite, seul recours en cette heure ultime.

---

(24) Ces gardes sont d'autres indigènes, colonisés comme tous les autres.

(25) Il s'agit de Ṅgò Bapòò, sommet indépassable de toute beauté (v. 915-917).

Pendant qu'il fait ses préparatifs, il surveille la route. D'un moment à l'autre ses ennemis peuvent surgir.

Effectivement, "jetant le regard - il vit les gardes qui montaient" (26). Il eut juste le temps de prendre le nécessaire : les provisions alimentaires d'abord, et son attirail de léopard ensuite :

928	Ńjab entra dans la chambre,	*Ńjab a job i tuuṅ,*
	Et ramassa les couteaux de léopard...	*Ndi a bada dikeṅ di nje;...*
931	Il prit sa sacoche de léopard...	*Ndi a bada ni ngolo 'nje;...*
933	Il prit encore ses dents de léopard;...	*Ndi a bada masòṅ ma nje me;*
935	Il prit aussi sa peau de léopard;	*Ndi a bada ki kob 'nje ye;*
	Depuis que Ńjab est entré dans la forêt,	*Ki Ńjab a job ni 'lipan,*
	Même aujourd'hui a-t-il été vu, mon cher ?...	*Tò lèn a ma nènè a kab è ?*
940	Hélas ! on dit que la mort emporta mon ami !	*Wèè ! bò nyèmb i lòna oo !*

Ici, comme dans l'introduction, les mêmes accents lugubres et désabusés remontent aux lèvres de l'aède : la condition humaine est éphémère et misérablement fragile; à quoi bon se tourmenter à dédier tant de soins à cette vie périssable ! L'expérience nous apprend de surcroît qu'il est difficile, sinon impossible, de s'opposer au destin : "Le jour où quelque chose doit arriver !... A n'importe qui un malheur peut arriver" (27). Rien ne nous protège contre ce destin : ni la noblesse d'origine, ni la richesse, ni même la beauté; la mort violente de Ńgò Bapòò, la fin de Ńjab'Makòn, nous en administrent la preuve.

---

(26) Ńjab'Makòn : vv. 922-923.

(27) Ńjab'Makòn : v. 946.

L'héroïne morte, le procès du léopard n'a pu établir de manière certaine l'identité du meurtrier. Néanmoins, par une indiscrétion de la mère de Njab'Makòn, celui-ci semble être ce meurtrier. Mais a-t-il réellement perpétré le crime dont on l'accuse ? A sa mère qui l'interroge il n'a donné aucune réponse, se contentant de continuer dans un silence énigmatique ses préparatifs en vue de la fuite. Il se peut que sa volonté de fuir lui soit dictée simplement par la peur servile qui sévit dans ces régions comme la peste depuis l'arrivée du colon à Mangèlè. Déjà par deux fois Njab a été mis à la question; et même s'il n'est pas coupable, la troisième fois risque d'être fatale au suspect qu'il est devenu en dépit de sa défense.

Mais si Njab est effectivement l'assassin présumé de sa femme, comment a-t-il fait pour commettre son forfait, quelle a été l'arme du crime ? Comble de l'ironie ! Au moment où l'on s'interroge sur ses "techniques" et ses "pouvoirs" et qu'on s'est presque saisi de lui, Njab devient plus que jamais "insaisissable". Il s'éloigne davantage, puis disparaît pour toujours, emportant avec lui l'insondable mystère qui défie la raison : un homme en tant qu'homme devient léopard ! Cela est-il possible ? Comment ? La réponse à ces questions constitue la troisième partie de cette enquête.

c) L'HOMME-LÉOPARD : VERS LE SENS DU "DEVENIR" HUMAIN. ÊTRE ET COMPORTEMENT.

Njab'Makòn disparu, nous sommes renvoyés à nos propres moyens pour pénétrer le mystère qui enveloppe la mort de l'héroïne.

Les éléments de l'interrogatoire conduit par BAYER, ne mènent nulle part. Chaque chef de village au banc des accusés, s'est contenté de désigner son voisin comme étant détenteur d'un attirail de léopard. Déclaration ou mieux, accusation qui voudrait souligner uniquement le fait que c'est un tel voisin qui est censé avoir commis le crime; elle laisse en entier la question de la finalité de cet attirail de léopard. Se sert-on de celui-ci pour tuer, directement; ou bien intervient-il pour permettre à l'homme de se transformer en ce redoutable félin et de tuer ensuite ? Il est difficile de trancher.

Néanmoins, d'après la description détaillée et bien suggestive, faite par l'aède, de la scène au cours de laquelle Njab est dit s'être métamorphosé en animal, il n'y a aucun doute que le chef assassin s'était réellement transformé en léopard; d'ailleurs son apparaître, tout comme la totalité de ce qui lui appartient, n'est-il pas "léopardesque" ! Seulement, la manière dont le meurtre s'était déroulé, renvoie plutôt à l'action d'un homme. La piste est brouillée et l'on revient au départ. Un homme peut-il devenir autre chose qu'un homme, par exemple un animal, un léopard en l'occurence ?

Notre réponse s'articule en trois moments :

a) Les termes du débat.

b) Pourquoi et comment on est obligé de ne pas comprendre.

c) Le vrai visage du "mystère" de Njab-léopard.

a) Les termes du débat.

Il n'est que d'ouvrir certains types d'ouvrages - ils sont légion - pour voir ce que l'on note sur les croyances ou mieux, sur les superstitions infantiles de certaines peuplades qui ne se privent point d'imaginer, non sans naïveté, la possibilité pour l'homme de se changer en une réalité autre que lui-même, plus couramment en animal : un singe, un sanglier, un éléphant ou une panthère. C'est précisément le cas de Njab'Makòn métamorphosé en léopard pour exécuter son épouse, Ngò Bapòò, devenue infidèle.

Une telle fantasmagorie ne défie-t-elle pas le bon sens le plus élémentaire ? "La raison raisonnante", il va de soi, ne peut y trouver son parti. On pourrait encore tolérer que l'on parlât de simulation et de déguisement; ce serait plus raisonnable et conforme à la sagesse. Mais de là à pousser la supercherie jusqu'à accorder le moindre crédit aux extravagances illusoires d'une imagination débridée, et probablement sous pressions d'effets névrotiques, qui ose affirmer en termes de devenir effectif, de transformations réelles, les métamorphoses d'hommes en animaux, il y a un abîme. Autrement, comment s'expliquer avec les grands principes universellement valables d'identité, de contradiction ?

On a tenté de répondre à cette objection en développant la thèse selon laquelle le problème de la "réalité physique des métamorphoses d'hommes en animaux est un faux problème", car les initiés, c'est-à-dire ceux qui sont instruits de ce phénomène, ne le comprennent pas dans ce sens. Et l'on a bien précisé que les métamorphoses dont il est question, sont à entendre "au sens figuré, dans une acception purement symbolique" (28).

---

(28) C'est nous qui soulignons. Il sera question de cette expression dans le chapitre suivant. Mais d'ores et déjà, on a pu remarquer que nous ne pouvons faire nôtre cette intelligence du symbolique.

Car dans un groupe humain, une société, toute croyance correspondrait à une réalité sociale; non dans ce sens que celle-là serait le reflet de celle-ci, mais au contraire en tant qu'elle donne forme à la réalité sociale. De cela découle que l'animalisation est une façon de signifier, selon le cas, la promotion ou la déchéance. Le procédé a son fondement dans l'estime ou la répulsion dont jouit l'animal auprès du groupe humain déterminé. Cette estime et cette répulsion reposent sur les qualités ou les défauts de l'animal, et aussi sur l'ensemble des idées que les membres de la société ont sur cet animal. L'animalisation apparaît, dans cette perspective, comme un principe de "mise en forme" d'une réalité sociale. Elle intervient ainsi dans le débat comme un détour destiné à écarter l'idée que la métamorphose est un phénomène d'ordre "physique", c'est-à-dire que les hommes se transforment "réellement" en animaux, une transformation qui affecterait leur corps en tant qu'ensemble physico-biologique. Donc selon l'auteur (29), si nous le comprenons bien, les expressions "réalité physique", physiquement etc. sont des équivalents de corporellement, réalité corporelle ou plus simplement, réellement.

Dans ce débat et compte tenu de cette manière de voir commune aux deux camps, il apparaît clairement que l'effort pour pénétrer l'événement humain des métamorphoses, vient buter contre une difficulté majeure; elle est d'ordre anthropologique. Et dans le contexte de cette discussion, elle surgit sous forme interrogative que l'on peut énoncer de la manière suivante : quel est l'être propre de l'homme ou mieux, quel est le spécifiquement humain en l'homme de telle sorte que tout changement, toute transformation, bref tout devenir, intervenant dans ce spécifique, puisse à juste titre être caractérisé de "réel" ? En d'autres termes : quel est le statut, l'horizon humain de l'homme ?

(29) Telle est d'ailleurs la conception du parti adverse.

b) Pourquoi et comment on est obligé de ne pas comprendre ?

Dans la communauté tombée sous la domination du colon, les métamorphoses d'hommes en léopards et probablement en d'autres animaux qui n'ont pas été évoqués dans le texte support de cette étude, sont choses ordinaires et même banales. Le procès du léopard a révélé que parmi les chefs de villages sommés de comparaître devant BAYER, plusieurs d'entre eux - et probablement beaucoup d'autres personnes encore dans ce milieu - pratiquaient l'"art" de la métamorphose. Au point que Ibòg, l'un des sept chefs, reproche sans sourciller, mais vainement, au colon d'être parmi eux depuis longtemps et de continuer à ignorer les "affaires de léopards".

Peine perdue ! BAYER, Européen de son temps, qui instruit le procès, est totalement étranger tout ensemble à la région et au monde au milieu desquels il est venu s'implanter. Ses comportements et les catégories avec lesquelles il regarde le monde et interprète les événements, le montrent littéralement dépourvu de toute ressource devant le phénomène de métamorphose, notamment devant Njab-léopard. Pour BAYER l'homme n'est-il pas ce composé d'un corps que les sciences objectives, celles de la nature, peuvent démonter par des analyses appropriées, et d'une âme ou esprit que certains disent forme du corps et d'autres entité autonome et séparable, et que l'on peut appréhender par le détour de la réflexion ! Et la Raison, n'est-ce pas la faculté suprême de l'âme par laquelle l'homme surplombe définitivement l'animal (ὁ ἄνθρωπος τὸ ζῷον λογικόν) ? Njab'Makòn est homme ou il ne l'est pas du tout. Ce prétendu changement de nature ne peut être qu'un vulgaire déguisement qui ne saurait se jouer ni de la Science ni de la Philosophie.

Pour le vieux *mbòmbòg*, ce n'était pas chose aisée (au contraire !) de se faire entendre au sujet de l'homme-animal. Quel que fût son talent,

son effort ne pouvait obtenir les résultats escomptés. Ibòg, comme les autres *bambòmbòg* au banc des accusés, ignorait alors que, face à son interlocuteur, il était devant un monde dont l'équipement humain et intellectuel ne permettait ni de voir ni d'entendre "les choses du *mbòg*", ces choses humaines ! On peut essayer à sa suite, en un style autre, nouveau peut-être, de reprendre de sa pensée le fond identique.

c) Le vrai visage du "mystère" de Njab-léopard.

Depuis l'irruption du dominateur et perturbateur du *mbòg* dans l'univers des habitants de la région de Mangèlè, la vie de cette communauté a été, on l'a vu, profondément ébranlée. Les *bambòmbòg* par exemple ne sont plus les piliers, les guides de leur peuple. Ils sont réduits en servitude, transformés en agents serviles de la domination étrangère : ils sont de bons chefs de villages ! La peur, l'obséquiosité envers le "maître", la traîtrise à l'égard du voisin et l'agressivité réciproque entre les membres de la communauté, tout cela apparaît, par sa fréquence et sa généralisation, comme un signe évident d'une détérioration profonde de la vie communautaire, des rapports entre l'homme et son environnement. Un exemple plus précis : le cas Njab'Makòn et sa jeune femme Ngò Bapòò. Dans le récit de l'action dramatique, le mystère de l'homme léopard est essentiellement lié au destin tragique de l'héroïne.

Njab'Makòn est un mari dur, jaloux et orgueilleux. Il impose à sa femme des besognes qu'aucun des autres chefs ses collègues, ne fait faire par son épouse , par exemple le partage des fardeaux au profit de l'étranger qui occupe le pays. Mais c'est aussi un personnage pétri de couardise : alors qu'il n'ose point s'attaquer à son adversaire véritable contre

lequel il se sent en position d'infériorité, il exerce volontiers sur plus faibles que lui les sévices les plus odieux.

En effet, à son retour de Mangèlè où elle a passé trois mois d'infidélité, Ngò Bapòò se trouve non plus face à un époux autoritaire, mais en présence d'un véritable tyran. Toute tremblante, elle lui avoue son infidélité dans l'espoir de bénéficier de sa compréhension et d'obtenir le pardon. C'était se méprendre sur le cas de ce *mbòmbòg* déchu, asservi et transformé en dominé-dominateur. Lesé dans sa dignité, humilié et cruellement blessé dans son honneur, Njab décide de laver tous ces outrages par une punition exemplaire. En présence de sa femme désemparée, la conscience brisée par le sentiment de sa culpabilité, mais aussi glacée de peur, le tyran en colère récupère quelque courage, fierté et orgueil, mais pour en tirer la force de se venger. Il se mit à rosser la jeune femme : et le rotin de siffler, de frapper, de taper, de cogner ! Et Njab de la rouler à terre, de la malmener, de la rattraper pour la ramener de force; elle, livrée sans défense à sa meurtrière violence. Un parallèle avec le héros de l'épopée précédente montre que Njab, tout aussi brutal et impitoyable que Ngòg'Bilòn, est plus sadique que celui-ci : il torture sa victime avant de la mettre à mort. A ce moment, le rotin est l'instrument de la torture qu'il inflige. Vient alors l'heure du supplice : l'homme-léopard va entrer en jeu.

Pour le vengeur déchaîné, en effet, tout cela n'était qu'un prélude. Une colère assassine gronde au fond de Njab. L'orage meurtrier qui ravage son cœur , ne s'apaisera qu'avec la disparition de l'objet qui engendre cette tourmente. Le crime n'appelle-t-il pas la vengeance ? Mais vengeance sur qui et comment ? La victime, c'est l'héroïne (30); l'instrument du supplice, Njab-léopard.

---

(30) Ngò Bapòò.

Pour perpétrer son crime, Njab doit partir de chez lui; il va "traverser rapidement le village" (31) et "pénètrer dans la forêt". Il n'oublie évidemment pas de "proférer des imprécations" féroces contre sa future victime. En effet, contre celle-ci, il fait appel (par invocations) à toutes les forces hostiles qui font mal, qui tuent. Par là les sentiments qui habitent son cœur comme les intentions qui l'animent, apparaissent au grand jour. Sortir du village, portion de l'univers conquise par l'homme et intégrée à sa propre existence, pour entrer dans la forêt avec l'intention expresse d'aller tuer à titre d'un animal déterminé, léopard en l'occurrence, c'est, humainement ou symboliquement (32), s'intégrer au monde des animaux féroces, se faire et se reconnaître fauve parmi les fauves qui détruisent dans le sang en donnant la mort. C'est ainsi que par exemple, lorsque la jeune femme s'évade du foyer conjugal, court et bientôt s'engouffre dans la forêt qui l'enserre de toutes parts, elle s'en va inexorablement au-devant de son destin : la mort violente.

La transformation de Njab en léopard est, du point de vue "corporel", décrite par l'aède avec force détails et au moyen d'images variées et très évocatrices (33) :

928	Njab entra dans la chambre,	*Njab a job i tuuṅ,*
	Et ramassa les couteaux de léopard;...	*Ndi a bada dikeṅ di nje;...*
931	Il prit sa sacoche de léopard;...	*Ndi a bada ni 'ngolo 'nje;...*
933	Il prit encore ses dents de léopard;	*A bada ni masòṅ ma nje me;*
	Il entra dans la chambre,	*A job i tuuṅ,*
	Il prit aussi sa peau de léopard...	*Ndi a bada ki kob 'nje ye...*
	.....	.....

(31) Njab'Makòn, vv. 483-484.

(32) Ici, les deux adverbes sont équivalents.

(33) Njab'Makòn, version B4 vv. 449-517; mais aussi 928-935.

465	Njab cracha par terre :*tjuaamm !*	*Njab a om ni 'si: tjuaamm !*
478	... Le myriapode commence à se tordre;	*Ngòngò i kaḥ ṅgòṅla;*
	Il se tord.	*Yò i ngòṅla.*
480	Et la marmite d'ingrédients de se tordre,	*Mbè ' makaḥ wè ngòṅla,*
	Njab commence à se raccourcir.	*Njab a kah tigil*(34)
	Et la marmite d'ingrédients de s'épaissir...	*Mbè 'makaḥ wè tigil;*
515	...Les médicaments de bourgeonner !	*Gwè bi makaḥ wè tòò !*
	Le léopard de bourgeonner...	*Nje i kah tòò...*
483	Njab traverse rapidement le village	*Njab a hyos ni ṅkòṅ*
	Faisant des imprécations contre *Libèn*(35)...	*Ndi a bohol Libèn*(35)...
518	Le léopard étant entré dans le *ṅkòṅ* (36)	*Ki nje i njob ṅkòṅ*(36)
	Flaire Point-culminant-des-choses...	*Ndi i hyomda Libèn-li-mam...*
525	Le léopard saute d'un tronc d'arbre mort	*Nje i nyòdi na'nkòg*
	Et s'acharne sur *Libèn*(35)...	*Ndi i banbè Libèn* (35)...

C'est un mari outragé, fou de rage et entièrement porté par la volonté délibérée de tuer son épouse à la manière des léopards (37). Léopard sanguinaire, dont la conduite et les sentiments signifient depuis longtemps qu'il est ré-orienté vers le sang à verser, il va en arriver là et il le souligne comme le fait la légende qui accompagne un dessin : peau de léopard sur les épaules et griffes de fer au bout des doigts. Les instruments dont se sert la rage du vengeur ne sont pas des objets extérieurs au criminel qui agit. Dans les couteaux dont Njab affine le tranchant, et le cas échéant dans le félin qu'il affûte, c'est sa vengeance qu'il aiguise. Tout cela, nous voulons dire, tout ce que le tueur en action prend à lui, contribue justement à "parfaire" l'allure de la conduite Njab-léopard.

---

(34) "Tigil" aurait dû être traduit ici par s'épaissir comme dans le vers suivant.

(35) C'est le surnom de l'héroïne, forme abrégée de Libèn-li-mam = Point-culminant-des-choses.

(36) Le terme ṅkòṅ, ici, désigne non pas le village, comme on l'a traduit, mais bien la portion de territoire appartenant à la communauté concernée; c'est l'équivalent de région, pays.

(37) La version B5, v. 620 dit expressément : "Alors il (Njab) décida que la fille mourût !"

Mais le plaisir de tuer pour tuer, de faire souffrir pour voir souffrir, de dépasser ainsi la vengeance par le sadisme, tout cela s'est construit depuis longtemps et cet être transformé qui est désormais le sien, lui confère le statut symbolique d'un homme-léopard. Comme le dirait un francophone : "il est devenu un vrai léopard". L'auteur du poème a si bien compris le sens de ce "VRAI" qu'il ne retombe jamais - l'eût-il pu ? - au plan d'une description physico-biologique an-humaine, mais qu'il conserve à sa description le réalisme sensible sans lequel il nous perdrait dans le vide de sentiments abstraits.

Maintenant nous avons la clef pour entrer dans l'intelligence de l'homme-léopard. Nous ne serons plus tentés de le comprendre au plan physico-biologique, car à ce plan il n'y a même pas d'homme, mais simplement un anthropoïde assez singulier. Là où l'homme est humain, le corps n'est pas oublié, mais il se transfigure pour devenir cette joie et colère qui sculptent son visage et moulent l'engagement de sa conscience. Il devient vraiment ce qui le transforme ainsi des pieds à la tête sans oublier les viscères qui s'émeuvent. Il est plus léopard que nature !

On dit volontiers : Untel est un vrai lion. Vrai a un contenu de réalité authentique. Il laisse entendre qu'on n'est pas au plan physico-biologique, mais à un autre, intermédiaire où l'homme est pris tout entier dans un comportement. Dans la situation conflictuelle qui l'oppose à sa femme dans une violence et une brutalité meurtrière, Njab l'homme en colère et reniflant de vengeance, lui homme dont l'être est d'être un être-qui-a-conscience, ne peut se donner corps à présent que dans la "peau" de léopard. Il y est logé en entier car il ne peut exister qu'ainsi. Un tel engagement dans une telle conduite nécessite, de soi, le recours au

corporel comme au principe indispensable à tout déploiement d'existence authentiquement humaine.

Certes le corps de l'homme est aussi une réalité physico-biologique, avec des réactions physico-chimiques. On y trouve par myriades des cellules, des molécules, des atomes, bref tous ces éléments qui ne sauraient le distinguer vraiment de celui des autres espèces animales. Tout cela s'étudie au laboratoire et c'est affaire des sciences objectives, celles de la nature. Poser le problème des métamorphoses d'hommes en animaux en termes de transformations physico-chimiques, on le voit, c'est le manquer totalement ou mieux, à ce niveau et dans cette perspective, la question en tant que telle - à savoir, l'homme peut-il devenir un animal, par exemple un léopard ? - n'a pas l'ombre d'un sens !

Pour parvenir à l'humain et pouvoir alors comprendre l'homme, il faut changer le plan, dépasser les niveaux où les êtres et les choses ne sont qu'œuvres de la nature ou purs instruments utilitaires. Il faut monter jusqu'à ce plan de supra-réorganisation où le "monde", sans évacuer le statut naturel et instrumental du réel - il en use comme matériau nécessaire et indispensable de sa propre existence -, subit une mutation radicale : il devient sens. Tel est l'ordre symbolique, telle la caractéristique propre de l'existence humaine.

Tournons-nous vers l'expression basa que l'on traduit en grec par métamorphose (μεταμόρφωσις).

Le point de vue linguistique est plus révélateur encore de l'originalité du devenir impliqué par le phénomène des métamorphoses qui fait l'objet de la présente recherche. Une étude en a été faite sur l'aire culturelle

qui intéresse notre propre investigation. L'auteur affirme, à la suite de ses enquêtes sur les mots et les expressions employés par les locuteurs des langues bantu de ces régions, ce qui suit : "*Tòndi* et *tondeban* sont pour ainsi dire les termes bantu "classiques" pour désigner les métamorphoses d'hommes en animaux, du moins en ce qui concerne les Basa, Ewondo, Bulu, Eton etc." (38).

Effectivement, *tòndi* est le terme technique que le Basa utilise pour exprimer le type de devenir que l'on tâche à comprendre. Il a pour équivalent le verbe *hyèlba* (39). Ces deux verbes, *tòndi* et *hyèlba*, sont respectivement des formes extensives de deux autres verbes : *tòn* et *hyèl*.

Hyèl veut dire tourner, retourner, transformer, convertir. Exemples : *hyèl su wòn nyònò i mèni* = tourne ton visage vers moi (de mon côté) ; *a nhyèl bes minkòl mwe* = il a fait de nous (transformés en) ses esclaves; *ba bihyèl bes bikristèn* = ils nous ont transformés en chrétiens (convertis au christianisme). La forme extensive *hyèlba* veut dire se tourner ou se retourner, se transformer, devenir; c'est le passif réflèchi ou, en grec, le moyen. L'action accomplie par le sujet (ou agent) a pour terme (ou patient) le sujet lui-même. *Hyèl* et *hyèlba* expriment le devenir purement et simplement sans aucune espèce de nuance que ce soit.

Par contre *tòn* désigne l'action de tourner ou de retourner dans le sens inverse, du mauvais côté, et aussi tordre. Il dénote une nuance péjorative

---

(38) HEBGA : op. cit. p. 199-209. Pour notre étude nous n'avons retenu que le terme basa tòndi.

(39) On emploie aussi parfois le verbe yila qui désigne en propre le devenir en général. Exemples : yila ŋkèŋi = devenir gros; a nyila koyob = il est devenu rouge.

dans l'action. Exemples :*a ntòn mè jòmbê* = il m'a retourné la chemise du mauvais côté; *mè ntòn mi mpeg nwèm* = j'ai retourné mes poches ("inside out"). En somme, c'est le mauvais côté qui vient se mettre à la place du bon côté sans pour autant faire disparaître en soi ni anéantir ce dernier qui continue à subsister malgré le changement, lequel est une sorte de "reconstitution" de l'objet dans une forme à caractère dévalorisant, inférieur. Or *tòndi* , forme extensive et réfléchie de *tòn*, est le terme qui a été réservé par les Basa pour désigner le phénomène des métamorphoses d'hommes en animaux. Pourquoi ? La raison doit être recherchée dans l'organisation même du principe de cette désignation.

Dans le verbe spécialisé *tòndi* , le radical *tòn* d - indique que dans le phénomène de la métamorphose, l'action de tourner ou de retourner se fait par rapport à ce qu'est l'homme normalement. Mais que dans cet événement l'humain subit une sorte de déchéance capable de nous faire sortir de notre statut d'homme. La désinence - di fonctionne comme une antonomase (40), soulignant le maintient de l'identité à travers un changement qui ne peut se produire sous la forme d'un être qui prend la place d'un autre. Donc le changement affecte le même être sans le "sortir de sa peau". En d'autres termes, il s'agit de la désignation d'un mode d'existence qui sauvegarde une sorte d'identité "matérielle" radicale et qui exprime donc à un autre plan un devenir du même sujet qu'il affecte totalement et profondément au point que celui-ci prend une allure humaine qui n'a d'analogue que dans le monde extra-humain des animaux (41).

---

(40) Désignation contraire.

(41) Même dans son usage non technique tòndi signifie devenir méchant, hostile, agressif.

Il appert ainsi que dans le phénomène de la métamorphose, on note un changement de forme statique, d'allure dynamique; mais c'est sûrement abuser que de parler de nature. *Tòndi* en apporte la preuve.

On note par ailleurs que le passif réfléchi de *tòn*, *tònba*, signifie aussi se retourner soi-même dans le mauvais sens, du mauvais côté. Le substantif, *ntònba*, qui en dérive sert à désigner celui qui s'est fait méchant, malfaiteur, criminel : le brigand; donc qui se comporte tel.

Ainsi donc, pour désigner chez un homme l'action de se métamorphoser en léopard, de se conduire tel, les Basa utilisent l'expression consacrée *tòndi nje ngwad* = devenir (se transformer ou se métamorphoser en) léopard aux griffes acérées. Et on ne le devient que pour faire du mal, pour tuer (42).

Dès lors, il est aisé de cerner le lieu du discours des métamorphoses d'hommes en animaux, de voir comment ce problème doit être posé et peut-être de pressentir aussi comment en formuler la solution.

Du point de vue de l'anthropologie au sens rigoureux du terme, l'événement humain de la métamorphose d'un homme soit en animal soit en quelque autre être, n'est pas qu'un problème de langage. Il s'agit en fait d'une transformation authentique, d'un devenir original humainement réel. Tout se passe à un plan où le physico-biologique est "repris", ré-orienté en une super-réorganisation "sensée" (43). C'est le spécifiquement humain; et

---

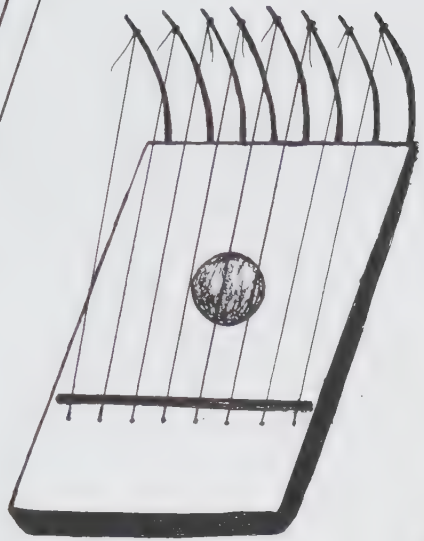
(42) On rencontre aussi mais rarement la même expression construite avec hyèlba : hyèlba nje ngwad. Ici, la nuance d'hostilité, d'intention et de comportement criminels n'apparaît plus de manière aussi tranchée.

(43) Porteuse de sens.

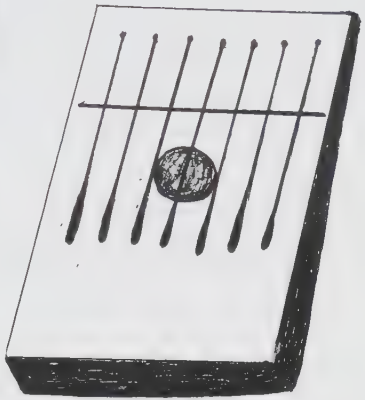
cet humain est bien un réel mais dont la nature est de l'ordre symbolique lequel est sens. A ce plan, l'existence humaine prend forme "dans" le sens que l'homme se donne, vit, bref "dans" le sens que l'homme "a" de lui-même. Ici l'ordre de l'avoir et celui de l'être se confondent. Car le sens ne surgit que dans une forme; il ne "prend corps" ici que dans un comportement, une attitude ou une conduite bien déterminée. Telle est, anthropologiquement parlant, la clef du mystère de Njab-léopard, mais aussi celle de l'exister humain de tout homme dans la mesure où celui-ci est abordé comme être humain.

MWET des Beti

HILUṅ des Basa



BELAK des Bamileke



f. m.

Une paire de *miṅkeṅ* femelle et mâle, utilisés par les Basa (singulier, *nkeṅ*)
+ la baguette qui sert à jouer.

QUELQUES INSTRUMENTS DE MUSIQUE UTILISÉS PAR CERTAINES POPULATIONS CAMEROUNAISES

PLANCHE VII

I I I

ESSAI DE SYNTHESE

CHAPITRE VIII

L'HOMME, SELON LA FORME DE VIE BASA

Comme tous les autres peuples du monde, les Bantu du Sud-Cameroun, les Basa en l'occurrence, expriment leur perception de l'homme dans les différentes manifestations de leur culture. Cette expression est, à l'instar de l'ensemble de la culture elle-même, le fruit d'une longue expérience; et on la trouve parfois condensée en des formules typiques dont on analysera l'une ou l'autre au cours de cet exposé.

Dans les limites de notre sujet, nous voulons faire apparaître l'idée de l'homme qu'on se fait chez les Basa. Il s'agit de mettre en relief les éléments essentiels de ce type d'homme qui se dégagent des chapitres précédents.

A) STRUCTURES DU MONDE HUMAIN. ÊTRE HUMAIN ET STRUCTURES DE COMPORTEMENT.

La compréhension de l'être humain offre autant de voies d'accès possibles que l'homme comporte d'aspects différents dans son être d'homme. Et dans l'ordre de la pratique, cette compréhension se manifeste dans les temps forts que sont les rites comme aussi dans les conduites de la vie quotidienne.

a) Une expérience de l'humain.

Au chercheur qui s'en tient aux faits réels, acceptant de suspendre, ne fût-ce qu'un instant, les constructions théoriques et les doctrines méthodologiques préétablies, bref tout ce qui risque d'être des préjugés,

il devient possible de saisir une évidence fondamentale : le Basa, l'une des composantes du monde bantu, se sert d'un type d'approche original de l'être humain. Cette voie d'accès à l'homme, il nous semble la trouver formulée avec force dans une expression caractéristique bien connue de tous les Basa : *"Mud binam ..."* c'est-à-dire "l'homme-aux-membres ..."(1). L'expression est couramment employée sous cette forme abrégée. Mais la formule complète s'énonce : *"Mud binam bina..."*. Le terme *bina*, quatre, est sous-entendu dans la formule précédente. *Binam* est le pluriel de *nam*, membre.

On rencontre aussi, et même souvent, le terme *mud* utilisé tout seul. Mais il est aisé de s'apercevoir qu'il s'agit là d'une forme abrégée de l'expression *mud binam bina*. Pour y parvenir, il suffit d'amener son interlocuteur, par exemple par le détour de certaines questions, à préciser que ce dont il s'agit, c'est bien d'un homme à l'exclusion de tout autre chose; il reconstituera spontanément l'expression complète. Ainsi, dans l'emploi isolé de *mud*, les deux autres termes qui l'accompagnent habituellement, *binam bina*, ne sont pas supprimés mais sous-entendus.

Comme terme, *"Mud-binam..."* entre dans la composition d'expressions très variées, appliquées à des circonstances et à des situations bien précises. Une personne pose-t-elle un acte bon ou mauvais, mais absolument imprévisible pour son entourage ? elle provoque cette réaction spontanée que l'on formule souvent ainsi : *"mud binam a yenè kede'!"* (2).

---

(1) En français on dirait : l'homme en tant qu'homme, ou l'homme lui-même, l'homme quant à lui,etc.

(2) C'est-à-dire : l'homme (quant à lui) est à l'intérieur (kede) de lui-même. Kede est l'équivalent de cœur au sens métaphorique. Mais on dit aussi : "mud binam a yenè i kede nèm (= l'homme-aux-membres réside à l'intérieur du cœur).

Cette expression semble, au premier abord, traduire uniquement un étonnement né d'une surprise agréable ou désagréable. En fait, il y a plus. Car dans d'autres circonstances où, par exemple, un homme a été maltraité ou en a maltraité un autre, où une personne s'est engagée dans un comportement répréhensible ou dans une conduite avilissante, de révolte ou simplement d'indignation résignée, on s'écrie :*"Ba mud binam nu nyèn...?"* (= "est-ce vraiment un homme qui... ou à un homme que... ?"). Il existe aussi bien d'autres expressions semblables; ainsi : *"mud a yi mud binam è ?"* (= connaît-on jamais vraiment l'homme ?); *"mud binam a ntog be !"* (= l'homme-aux-membres ne s'amuse pas, c'est-à-dire il ne faut pas s'exposer à la méchanceté de l'homme); ou plus simplement : *"mud binam bina...?"*; lorsque cette forme interrogative de l'expression est bien prononcée, lentement et en martelant syllabe par syllabe, elle sert à exprimer cette idée que l'homme est un être redoutable dont il faut se méfier; etc. Il apparaît ainsi que dans toute formule typique - comme d'ailleurs dans la langue de la vie quotidienne - où le terme *mud* doit intervenir pour désigner l'homme, l'absence par suppression pure et simple du mot *binam*(3) affaiblit beaucoup le caractère radicalement singularisant de la désignation. On notera en effet qu'en basa, le terme *mud* seul est pratiquement l'équivalent du pronom neutre "on" en français. Tel est le cas, par exemple, dans les énoncés d'ordre général : on ne doit pas se promener la nuit, se traduit : *mud anhyom be ju;* on ne peut pas tout savoir = *mud a mal be yi;* connaît-on jamais vraiment un homme ? = *mud a yi mud binam è ?* Dans ce dernier exemple le terme *mud* apparaît deux fois mais avec des sens différents : le premier *mud*, comme dans les

---

(3) Binam (sing. nam) = membres. Mud binam bina est trop long; c'est pourquoi on abrège souvent l'expression en laissant sous-entendus bina ou binam bina quelque fois.

deux autres exemples précédents, a un sens indéterminé à l'instar du "on" français, ancien cas sujet du nom homme (4); le second *mud* est accompagné d'un autre terme *"binam"*, membres, qui sert à en déterminer le contenu.

Dès lors, on s'aperçoit que pour le Basa, les *binam* (= membres) constituent l'élément de base essentiel de sa saisie de la singularité humaine.

A *mud binam bina* s'oppose *ongba mud* , "un semblant d'homme", un être qui n'a de l'homme que (l'apparence de) la forme caractéristique. Ce n'est pas un vrai homme. L'opposition entre les deux expressions réside au niveau des termes *"binam bina"* et *"ongba"*; et voici en quoi elle consiste. *Ongba* est un substantif dérivé du verbe *oŋ̀g* qui, comme son extensif *oŋ̀gba*, passif réfléchi, signifie se former, prendre forme au sens plastique du terme. On vise alors la réalité du simple point de vue du volume. Ainsi, le substantif *oŋ̀gba* qui désigne, à titre de référents la statue, l'image, la photographie ainsi que toute représentation plastique, s'applique également au cas de toute autre forme dans le sens que l'on vient de préciser. On parle de la forme d'un arbre *(oŋ̀gba è)*, d'une marmite *(ongba i hibê)*, d'une maison *(ongba dab)* etc. Dans tous ces exemples, il apparaît que le terme *oŋ̀gba* conserve un sens identique, son sens immanent qui est celui de silhouette caractéristique.

C'est ainsi qu'il existe le substantif *lioŋ̀g*, mais qu'on n'emploie qu'au pluriel *(maoŋ̀g)* et qui signifie la forme physique propre entendue comme l'ensemble des configurations constituées par les traits et contours caractéristiques des différentes parties du corps d'un individu déterminé. Si bien que dans l'expression *oŋ̀gba mud*, *oŋ̀gba* a, de toute évidence, le

---

(4) Voir GREVISSE : "Le bon usage"; § 587, p. 555 ss.

sens de silhouette caractéristique et désigne donc la "forme" propre à l'homme, mais au sens plastique du terme. On reste à mi-chemin de l'identification de l'homme.

Maintenant tournons notre regard du côté de *"binam bina"* pour voir pourquoi *ongba* et *binam bina* se trouvent en opposition l'un à l'autre.

Accoudé à ma fenêtre qui donne directement sur le long tronçon dégagé et droit de la piste qui mène du village voisin au nôtre, j'aperçois au loin, vaguement, quelque chose; une tache sombre contrastant avec le blanc délavé des brumes matinales. Cette chose bouge, se déplace, se dirige vers moi. Je fixe mon regard sur elle avec une attention et un intérêt croissants. Et, à mesure qu'elle grignote la distance qui me sépare d'elle, ses contours se fixent et se précisent. De la masse informe et lointaine qu'elle était, émerge progressivement une silhouette de plus en plus distincte qui se détache à l'horizon de ma vue. Mon regard indiscret autant qu'interrogateur, avec toujours plus d'acuité l'explore sans arrêt. Alors, le mystère du lointain, peu à peu, s'évanouit. Surmonté d'une petite masse légèrement arrondie, un tronc un peu allongé dans le sens vertical avance, soutenu à sa base par deux supports qui bougent successivement, l'un après l'autre, d'un mouvement régulier et dans ma direction. Sur les deux côtés de ce tronc assez singulier, deux pendants égaux et symétriques, orientés vers le sol, se balancent de manière asymétrique, au même rythme que les deux supports mouvants. C'est un *MUD BINAM BINA :* stature debout, une tête qui surplombe le reste du corps, et surtout quatre membres *(binam bina)* dont deux libres, ceux d'en haut, et les deux autres occupés à assurer le déplacement spatial et l'équilibre de toute la masse du corps. Oui, c'est bien l'homme-aux-quatre-membres avec lequel nous nous sommes familiarisés au contact du Basa : c'est le *mud binam-bina*.

Dans cette aperception mienne, je constate que les quatre membres de l'homme n'apparaissent bien tels que quand celui-ci bouge. Ils constituent comme un système-moteur qui "compose" avec tout le corps. Aussi l'homme n'a-t-il pas seulement une "forme caractéristique" au sens plastique du mot. On aurait affaire, dans ce cas, à un *ongba (mud)*. L'homme est doté d'une silhouette dont la caractéristique est d'avoir "quatre membres-qui-bougent" et avec eux toute la silhouette qui est mouvante, agissante, d'allure dynamique, et en constante "déformation" et "re-formation".

Du coup apparaît de manière assez nette la nature de l'opposition ou tout au moins, de la différence qui existe entre *ongba (mud)* et *(mud) binam*. La "forme" humaine cesse d'être un simple *ongba* et se singularise quand les membres de l'individu se meuvent; et l'on voit mieux une forme qui se caractérise par quatre membres. Alors que dans une représentation plastique, les membres ne jouent pas (nécessairement) de rôle déterminant. Il en est autrement dans la vie vécue.

Grâce à ses quatre membres, "système-moteur" par lequel il se singularise et qui constitue l'une des instances importantes de son identification, l'homme se meut et, "parcourant" ainsi l'espace qu'il réorganise, fait naître pour soi, au fur et à mesure de ce mouvement même, un monde original : le monde humain.

Certes, ce premier contact m'a-t-il permis de circonscrire et d'identifier dans ses contours généraux cette silhouette mouvante qui vient vers moi. Je ne puis pourtant me soustraire au sentiment vague de n'être qu'à mi-chemin de mon parcours. Dans ma région comme ailleurs, il existe beaucoup de *bod ba binam bina* (plur. de *mud binam bina)*. Dans le cas présent, il

m'est bien difficile de savoir de qui il s'agit. Je continue d'observer attentivement l'homme qui approche. Soudain, j'ai l'impression qu'il ne m'est pas tout à fait inconnu, et même il semble être un familier : il est d'une taille moyenne, avec des épaules carrées; sa chevelure abondante et bien soignée entoure presqu'aux deux tiers un visage aux traits saillants, qui arbore un nez trapu et deux yeux vifs pétillant de malice; tout cela, ajouté à une démarche un peu dégingandée, ne laisse plus subsister l'ombre d'un doute. Spontanément il me monte aux lèvres un nom qui, pour moi, laisse s'entrebailler la porte sur un vaste monde : NJE, mon ami d'enfance. Des milliers d'individus possibles parmi lesquels mon imagination vagabondait indistinctement, se détache à présent CET homme que je ne puis plus confondre avec aucun autre. Nje en tant que Nom, cette instance originaire d'identification de chaque homme particulier, exhibe de manière absolue la singularité radicale de cet individu humain qu'est mon ami. Et il fait davantage.

Effectivement, en ce moment précis, ce nom Nje exerce sur moi un pouvoir irrésistible. Ma mémoire suractivée tout d'un coup laisse s'égrener en quelques fractions de seconde de nombreux souvenirs qui déferlent en vagues successives dans mon esprit. Je revis alors tout un passé, mais aussi un certain présent. Nje est issu de la famille des MAYI; il est membre du clan Ndog BACEG, appartient à la tribu des Likol, de l'ethnie basa. Je puis évoquer également la période qui vit s'écouler notre enfance et notre première jeunesse, rappeler le cheminement de Nje dans la vie, en en soulignant les événements marquants jusqu'aux détails fastidieux. Je connais ses goûts, ses habitudes; je sais quelles ambitions il caresse et quels projets il nourrit.

Je peux étoffer à l'infini ce gigantesque halo qu'il est certes impossible de négliger. Mais la matrice de tous ces souvenirs et réalités c'est une

fois pour toutes Nje. L'inventaire de ce monde complexe m'attelle, de toute évidence, à une tâche vouée à un radical inachèvement : les Basa disent souvent *"mud a mal be yi mud binam bina"* (= on ne peut achever de connaître un homme).

Mais par delà toutes ces instances d'identification que l'on vient d'évoquer, la Tradition basa sait, pour sa part, que de son point de vue il n'existe pas de définition de l'homme meilleure que celle qu'elle a condensée justement dans la formule par laquelle elle caractérise l'être humain : *"mud binam bina a yenè i kede nèm"*, c'est au "fond du cœur" que réside l'homme-aux-quatre-membres (5).

Cependant s'il est réellement impossible de pénétrer de part en part l'épaisseur humaine de l'homme, on peut tout au moins essayer d'observer comment elle se constitue.

b) L'avènement de l'humain : vers le symbolique.

Le procès de l'identification fondamentale de l'homme qui vient d'être esquissé, permet d'observer ceci : lorsqu'un "homme" est identifié venant de loin, la tête bouge peu par rapport à la masse du corps avec laquelle elle tend à se confondre ou presque; et surtout cet homme est une "silhouette en mouvement" (bras-jambes, *binam*). Dans le cadre de cette expérience, l'aperception de ce mouvement original montre que celui-ci est essentiellement lié aux quatre membres, constituant ainsi le premier élément identificateur de l'homme comme être humain. D'autres éléments, non moins essentiels, ainsi qu'on l'a vu, viennent ensuite enrichir

(5) Cf. note 2. Cette métaphore soustrait l'être humain à tout effort d'"objectivation". L'homme reste toujours en "arrière" de lui-même et de tout ce que l'on peut "avancer" dans les différents répertoires d'observations et d'énonciations.

cette identification. L'expérience quotidienne montre en outre que c'est en des manières diverses, prodigieusement variées que le *mud-binam-bina* se meut dans l'Espace concret, cette étendue qu'il arpente avec ses jambes, cette masse volumineuse qu'il palpe, "com-prend" avec ses bras (6). Se mouvant ainsi, il façonne en des comportements, attitudes et conduites aussi variés son être d'homme; comportements et attitudes qui sont dans le même temps ceux de "l'être-qui-a-conscience-de...".

Donc d'emblée et fondamentalement l'homme se trouve être d'abord un manipulateur qui pratique *in actu exercito* "la rationalité" d'une conduite "spatiale", le sens d'un comportement modelé par le dynamisme d'un "corporel" qui en dessine, sculpte, engendre la structure. Et de cette structure une analyse poussée permet de voir comment ce "corporel" agence les différents éléments, relie les unes aux autres les séquences temporelles et déploie les diverses perspectives.

Réveillé de grand matin ce jour-là, Nje aurait pu rester quand même couché des heures durant, faire grasse matinée; il avait la possibilité de se lever, de rester chez lui pour accomplir quelques besognes domestiques ou entreprendre un travail au grand air dans le cadre de son village. Contrairement à tout cela, Nje se lève, il se prépare soigneusement en vue d'un voyage que lui-même a choisi de faire pour un but précis. Son intention de voyager prend corps au fur et à mesure de ses préparatifs. Pour réaliser son projet le voyageur emprunte la piste qui lui permet d'arriver à destination. Il va enjamber mètre après mètre, parcourir des kilomètres jusqu'à ce qu'il soit parvenu là où il veut aller rendre visite à son ami.

---

(6) Les mains ne constituent qu'une partie de l'ensemble que forment les bras.

L'analyse de cette conduite permet d'en saisir le caractère proprement humain car, dans l'accomplissement d'un tel acte, il apparaît un rapport d'identité entre le sens du comportement et le "sens" ou la "ratio" de l'acteur humain. En effet, dans le contexte où nous l'envisageons, Nje est "l'ami-en-voyage-de-visite-amicale-chez-son ami". Aussi l'acte d'engagement par des attitudes ou des conduites précises dans une situation donnée, est celui-là même qui organise et définit l'humain (7) que nous sommes dans le cadre de cette situation.

Cet éclairage permet de pénétrer davantage dans l'intelligence de nombreux types de conduites humaines, par exemple ceux qui ont été analysés au cours des chapitres précédents. Il permet surtout de comprendre en quoi ces conduites sont humaines et génératrices de l'homme dans son être d'homme.

La donation du nom et les grandes étapes de l'initiation nous ont habitués à penser les conduites rituelles surtout en terme de mouvement générateur de l'humain par réorganisation progressive et continue d'un "matériau" préexistant. Ce mouvement lui-même, on l'a vu, est radicalement lié à l'originalité de la silhouette humaine marquée du sceau des *binam* et aussi de tout le "corporel". Prenons l'exemple de la circoncision qui correspond à l'excision là où celle-ci existe. C'est une action qui parachève et couronne le déploiement d'une démarche rituelle très complexe. Elle comporte entre autres opérations caractéristiques l'ablation du prépuce. L'homme est ainsi marqué définitivement dans son corps ou mieux, en lui-même au niveau du pénis organe de la "transmission" de la vie.

---

(7) Tout au moins une "modalité" de l'humain.

A première vue, on perçoit mal le lien qui existe entre les membres de l'homme et ses parties génitales. Dans le cadre de deux rites caractéristiques, l'un de naissance, *"mapam ma ya"* (rite de sortie de la couche), l'autre de la mort, *"sò mòò"* (rite de lavement des mains) (8), le chiffre neuf (= 9) qui, chez les Basa (et chez d'autres groupes bantu du pays, les Beti, par exemple), symbolise la plénitude surtout dans les contextes rituels, comporte une signification anthropologique qui est celle d'une androgynie de complémentarité. En effet analysé dans ce cadre, le chiffre neuf (= 9) est le composé de deux autres chiffres : le 4 et le 5. Le premier représente la féminité et le second la masculinité. Or dans la formule par laquelle le Basa définit l'homme, il est dit que l'homme est l'être-aux-quatre-membres *(mud-binam-bina)*. Si la femme en a quatre comme l'homme, c'est que ce dernier a un cinquième qui n'est autre chose que ses parties génitales, nommément son pénis. Le Français comprend aisément puisque sa langue comporte l'expression consacrée "membre viril". L'homme *(homo)* mûr est celui qui, dans la société, réalise son existence androgynique conformément à la tradition. On dit alors qu'il a atteint la plénitude humaine. Tant et si bien que la tradition basa ne prévoit pas de rite *"sò mòò"* à la mort d'un enfant. Dans ce contexte, on voit pourquoi la maturité sociale, synonyme de plénitude humaine, est symbolisée par le chiffre 9, union du 4 et du 5 (9). A travers la symbolique de ces

---

(8) C'est un rite de séparation d'avec le défunt que l'on organise cinq jours après la mort d'un homme et quatre après celle d'une femme. Ce nombre de jours est respectivement observé pour l'organisation du rite de sortie de la couche : cinq pour un garçon et quatre pour une fille.

(9) Mais, l'intelligibilité générale du chiffre 9 comme symbole de la plénitude a son fondement dans le système de numération basa lui-même. En effet si en faisant le compte selon le procédé basa j'atteins le total 9 et si, comme Basa, j'ai le sentiment d'avoir atteint un sommet bien exprimé par le chiffre 9, c'est que pour moi le neuf (9) est arithmétiquement un sommet : le sommet de la progression arithmétique à l'intérieur de la classe décimale (voir appendice).

deux rites évoqués, il apparaît que, dans le domaine de la transmission de la vie qui sous-tend toute la transmission culturelle, le pénis joue un rôle analogue à celui des membres dans la vie en général. A l'instar des autres membres envisagés, on l'a vu, comme un "système-moteur"(10)de "l'homme", ce membre viril , le pénis, participe selon son rôle propre à l'élaboration du monde humain.

D'après son procès original de transformation symbolique, le rite de la circoncision est pour l'homme une manière typique de s'engager dans l'existence à l'intérieur de son monde. Il transmue l'individu dans l'être symbolique de Géniteur de l'existence basa. Car dans l'empreinte caractéristique que porte désormais le pénis, c'est l'homme-transmetteur-d'un-monde tout entier, en l'occurrence le monde basa, qui est ainsi marqué à partir de la faculté de reproduction.

Dans le langage du devenir humain, la circoncision a été traduite par l'expression *"yila munlom"* (forme passive) ou *"yilis munlom"* (forme causative directe) signifiant respectivement "devenir homme-masculin" *(vir)*, et "faire devenir homme-masculin". De cet homme dont personne n'avait auparavant nié l'identité d'être humain, on affirme pourtant qu'il devient un homme *(vir)*. La circoncision l'a élevé à un type d'être nouveau qui, loin de nier ou de détruire l'être qu'il était antérieurement, l'assume totalement en le restructurant. Dans *Nje* circoncis, le *Nje* non circoncis ne disparaît nullement. Il y est refondu, dans une existence transfigurée par ré-organisation à partir de l'être antérieur.

De la jeune fille, on dit qu'elle devient femme vraiment, dans le sens plénier du terme, *"yila muda"*. Chez les Bantu du Sud-Cameroun où, à notre

---

(10) L'allure dynamique de la silhouette de l'être humain reste fondamentalement liée au jeu des membres.

connaissance l'excision n'existe pas, la mutation de la fillette en femme véritable se situe, ce nous semble, au moment de l'apparition des premières menstrues et de la poussée accentuée des seins. On peut avancer, à titre d'hypothèse, que le Bantu a jugé inutile une intervention supplémentaire sur le corps de l'individu, prenant simplement à son compte cet événement naturel qui, par sa nature même et par la façon dont il est considéré dans la société, donne à l'individu la conscience et l'accès réel à un type d'être symbolique bien défini, analogue et complémentaire de celui de l'homme *(vir)* : la femme-féminine, transmetteuse de la vie.

Dans un monde dont le régime social est de type patriarcal, il est évident que la femme qui va en mariage dans une autre tribu ou dans un autre clan, s'insère dans un nouveau milieu où la lignée est également "masculine". Là-bas, elle "apprend" les us et coutumes de son milieu d'adoption. Il est donc normal qu'elle n'ait pas à être constituée transmetteuse du "monde" dont elle est issue.

L'homme reste dans le clan et le perpétue. La femme, devant passer de l'un à l'autre clan, n'a pas à être "marquée".

La transformation symbolique qui correspond en somme à une transfiguration de l'existence de l'être humain, n'est évidemment observable nulle part, sinon en ce qui l'indique et l'engendre à la fois. Par-delà les membres de l'homme, c'est tout le corps humain qui est susceptible de porter, sous forme de marque, l'indice de la référence fondatrice d'une structure nouvelle du monde humain. On peut prendre comme second exemple les marques distinctives des adeptes de la société d'initiation *"so"* qui n'a pas été décrite ici.

Dans le rite *"so"*, les "candidats reçoivent dans leur chair des marques indélébiles..." (11). Ces marques étaient des tatouages qui reproduisaient sur le corps des candidats les traits caractéristiques de l'antilope *"so" (cephalolophus leucogaster)*, animal dont le nom a été donné à cette société d'initiation. L'incrustation de ces marques intervenait au cours du rite dont Meinrad HEBGA, à la suite de Th. TSALA, Ch. ATANGANA (12) et d'autres encore, énumère cinq moments principaux : "purification, séparation, tatouages, épreuves (mort mystique), acquisition d'une vie nouvelle" (13). On ne signale pas un seul cas où l'adepte a pu être dispensé de porter ces marques. Ces tatouages sur l'adepte sont l'indice de son être-*so*, référence fondatrice d'un type d'existence symbolique déterminé. L'adepte est dorénavant un homme-*so* dont la conduite sera régie par les règles de la société, sans que cesse d'exister l'homme qu'il était auparavant : il est plutôt affecté d'un "symbolisme" nouveau. Cet exemple qu'on vient d'évoquer montre, à nouveau, comment dans le symbolique la restructuration transformatrice de l'homme "humain" surgit à partir du corps.

Mais d'autres situations rituelles ou non rituelles n'imprimant aucune marque sensible sur l'homme, n'en affectent pas moins tout l'être humain qu'il est, avec le même pouvoir fondateur. Tels sont par exemple les rites qui ont été analysés dans le chapitre relatif à la communication humaine. Le *hipoda* est un rite qui constitue, dans une même conduite, deux partenaires dont l'être se détermine dans les rôles respectifs qu'ils jouent à l'intérieur de la structure que déploie l'action rituelle. Dans ce rite, être donateur c'est se définir dans son être (comme) celui qui,

---

(11) HEBGA, M. : op. cit. p. 40.

(12)- TSALA, Th. : "Dictionnaire Ewondo-Français", Imp. Emm. Vitte, Lyon, cité par HEBGA.
- ATANGANA, Charles : "Aken So chez les Yaoundé-Bene, Anthropos XXXVII-XL, (1942-1945) p. 149-157; cité par HEBGA.

(13) HEBGA, M. : op. cit. p. 39.

ne devant rien à personne, se fait spontanément dispensateur gracieux face au donataire qui, devenant bénéficiaire reconnaissant dans le même mouvement de l'acte unique qui lie les deux partenaires, se définit dans son être (comme) l'objet d'une élection née d'une gratuité absolue. Ici, la réalité humaine des partenaires prend corps (ou forme) dans et par le lien interhumain qui les constitue respectivement donateur et donataire, et elle ne subsiste donc que portée par lui. Le père digne et affectueux, l'épouse tendre et pleine d'attention, la fille consciencieuse et toute attachée aux siens, le clan ami et généreux, renouvellent et intensifient leurs liens par le *hipoda* sans lequel ils pourraient s'évanouir. Nous voulons dire que le monde humain ou mieux, le type d'existence symbolique qu'engendre et porte ce symbole, le *hipoda*, est réactivé aussi essentiellement à partir de lui. En outre cette existence assume, dans son mouvement, tout l'ensemble de l'être de l'homme.

Si l'on applique la même analyse au rite d'envoi *CAL*, les mêmes constantes apparaissent. Le missionnaire part avec, entre les mains, les destinées des siens. Pendant toute la durée de sa mission, il est leur représentant; mieux : par sa présence il les rend présents, car il en est, dans le monde symbolique, l'authentique prolongement. Les formules du rite sont suffisamment révélatrices à cet égard : *Hilolombi*, les ancêtres, le clan tout entier, la famille, tous sont AVEC (en basa *NI* ou *LOṄNI*) lui. La Représentation (de son monde), dont le missionnaire a la charge, est une structure d'être humain, un type d'existence symbolique qui est identique à l'être-homme du missionnaire comme tel. Or, l'imposition de cette charge prend sa source comme la charge elle-même prend corps à partir du jet de salive que l'on a vu projeter sur le (corps du) partant au cours de l'action rituelle. Ici, on constate une fois de plus l'importance du rôle indispensable du corps humain. Pas de "sens" sans "signifiant" corporel !

c) Les métamorphoses de l'être humain.

L'analyse des différents exemples que l'on vient de voir, conduit à la conclusion suivante : le devenir typiquement humain apparaît comme un phénomène original, à nul autre pareil. L'existence symbolique, propre à l'être humain, est essentiellement "dynamique", mouvement, devenir sans arrêt.

Les verbes *yila*, *hyèlba* et *tòndi* servent, en basa, à exprimer le changement, le devenir. Le dernier de ces trois termes est généralement réservé à l'homme et implique une nuance péjorative, alors que les deux autres sont neutres. Exprimant le devenir, *tòndi* en souligne le type agressif auquel il renvoie. Il est souvent utilisé seul pour noter qu'une personne devient méchante ou nuisible à l'égard d'une autre. Lorsque la victime est nommément désignée, on emploie l'applicatif du réversif *tòndnè* (= devenir méchant pour ou nuisible à Untel...). L'applicatif du réversif des deux autres verbes *yila* et *hyèlba* est respectivement : *yilna* et *hyèlbana* qui signifient devenir... pour, contre, à l'égard de..., et ne connotent par eux-mêmes aucune nuance particulière. Il faut toujours les compléter par un qualificatif qui précise chez le sujet comment se manifeste ce devenir dans le contexte des relations de ce sujet. *A yilna mè mbongo*, veut dire il m'apparaît être devenu grand. *A hyèlbana bes beba*, signifie il nous est devenu hostile. Dans les deux expressions, les verbes signifiant devenir sont respectivement accompagnés des déterminatifs *mbongo* (= long, grand) et *beba* (= mauvais, méchant, hostile).

Si de Nje je veux affirmer qu'il est devenu mon ami alors qu'il ne l'était pas auparavant, je dirai : *Nje a nyila liwanda jèm* = Nje est devenu mon ami. Ici, la transformation qui s'accomplit dans Nje en ma faveur, l'affecte tout entier. Un autre exemple : *Nje a ntòndnè mè*

ou bien *Nje a hyèlbana mè ntònba* = Nje est devenu "brigand", méchant à mon égard. Les deux expressions basa sont rigoureusement équivalentes; l'originalité de chacune consiste en ceci que, dans la première formule, le verbe *tòndnè* a un sens immanent (= tourner du mauvais côté...) qui lui permet de désigner tout seul, la modalité du devenir dont il est question; alors que le verbe de la seconde formule, *hyèlbana*, ne peut pas le faire étant donné que son sens immanent (tourner, purement et simplement) reste insuffisant pour le procès de désignation de l'événement qui se passe chez Nje; aussi *hyèlbana* a-t-il besoin d'un qualificatif supplémentaire : *ntònba* (= brigand, méchant). L'idée qu'exprime les deux formules que nous analysons, admet aussi l'utilisation du verbe *yilna*. Ce dernier dont le sens immanent est devenir sans aucune nuance particulière, ne peut, comme *hyèlbana*, désigner la métamorphose de Nje que renforcé par le qualificatif *ntònba*. On dira alors : *Nje a nyilna mè ntònba* (14). Dans cet exemple qu'on vient d'exposer, l'existence de Nje, en tant qu'être humain, se trouve affectée de manière aussi totale et radicale que précédemment mais dans un sens différent. Il est très important, en outre, de noter ici que ce qui déclenche et probablement contribue, tout au moins en partie, à organiser une conduite humaine qui engage deux personnes ou plusieurs groupes d'individus, c'est toujours un événement : un geste heureux ou malheureux, une action, un silence et bien d'autres choses semblables. Et, qu'elle soit transitoire, durable ou définitive, la situation qui naît ainsi prend sa source dans cet événement et ne peut donc être vraiment entretenue, portée dans la durée que par lui. Elle ne peut sans préjudice être coupée de lui. Considérer cette situation comme une structure du monde humain qui déploie un type d'existence symbolique, c'est renvoyer à cet événement d'où elle a surgi, en

(14) Nje est devenu méchant à mon égard.

tant qu'à sa référence fondatrice. Pour moi et dans ce contexte précis, l'humanité de Nje se confond rigoureusement avec l'ami ou l'ennemi qu'il est, car si elle était un liquide, il faudrait dire que l'entrée dans la peau d'ami ou d'ennemi imbibe dans sa totalité l'épaisseur humaine de mon partenaire.

Donc, les verbes *yila, hyèlba, tòndi* et leurs formes dérivées s'appliquant au devenir de l'être humain, ne décrivent pas un changement qui doive être conçu en terme de déguisement ou d'apparence illusoire. C'est un changement, un devenir véritable qu'ils expriment, celui de l'homme. Aussi la mutation symbolique dont l'émergence se situe dans la référence fondatrice, doit-elle être considérée comme radicale au niveau de toute l'épaisseur humaine de l'homme. Dans cette perspective, l'être humain impliqué par les différentes "formes" (ou manifestations) de la culture basa, probablement bantu en général, et plus précisément certaines structures du monde humain telles qu'elles ont été décrites plus haut, apparaît comme un être surdéterminable, ré-organisable à l'infini, mais, bien entendu, dans le cadre de ses possibilités. Il importe d'introduire ici une précision : les différentes sur-déterminations qui interviennent au cours de l'existence symbolique de l'homme se présentent comme autant de mutations réelles et profondes de son être culturel. Elles doivent donc être décrites non en termes de destructions ou d'abandons successifs des étapes passées, des structures antérieures, mais comme des reprises constantes, des restructurations renouvelées de toute la réalité de l'individu humain. Les structures du monde humain s'engendrent, se compénètrent et se portent mutuellement dans la lancée d'un même mouvement original et complexe qui tisse la trame de l'unique existence humaine; elles ne s'excluent jamais !

On peut évoquer ici, à titre d'illustration de ce qui vient d'être dit, un problème qui a si souvent tourmenté sinon dérouté l'esprit de système de certains chercheurs africanistes : c'est celui de la transformation des êtres humains en animaux. Beaucoup d'écrits ont été consacrés à ce sujet, émanant d'hommes de différentes spécialités : missionnaires, administrateurs coloniaux, ethnologues de métier, etc. Le travail le plus approfondi et mené, selon nous, avec toute la loyauté et la rigueur intellectuelles requises est de Meinrad HEBGA (15). Ce travail de recherche a été largement évoqué dans le chapitre septième de cet essai.

Au terme de son étude l'auteur tire cette conclusion qu'il nous semble utile de citer une nouvelle fois; la voici : "... En parlant de métamorphoses d'hommes en animaux, la tradition bantu suggère une réalité spirituelle sociale. L'analyse des poèmes, des rites religieux ou sorciers, des interdits classificatoires, des noms de personnes, des termes signifiant devenir ou se transformer, a établi que les métamorphoses sont à entendre au sens figuré, dans une acception purement symbolique" (16). Et l'auteur continue : "La croyance populaire qui prend les métamorphoses au sens propre et physique est un malentendu ou un contresens. Elle est le fait de la masse égarée par le langage symbolique des initiés, ou par des phénomènes extraordinaires tels que le nagualisme ou les matérialisations parapsychologiques... Les "hommes-au-fait-des-choses-de-l'univers" (17) n'ont jamais prétendu qu'un homme pouvait se transformer physiquement

---

(15) HEBGA (M.) : op. cit. "Concept des métamorphoses d'hommes en animaux" ut supra.

(16) C'est nous qui soulignons.

(17) C'est probablement la traduction de la notion de mbòmbòg.

en animal (18). Le problème de la réalité "physique" (19) des métamorphoses, affirme l'auteur, est un faux problème."

On ne peut pas ne pas souscrire à cette conclusion d'un chercheur aussi bien renseigné sur les réalités culturelles des peuples dont le sien fait partie. Mais une réserve s'impose : les instruments conceptuels mis en œuvre par l'auteur ne lui ont pas permis de donner à sa conclusion tout le poids qu'elle mérite. A notre sens, cette lacune est due à une raison simple : le recours à une ontologie "objective" qui n'est, en somme, que le prolongement naturel de l'objectivité des sciences de la Nature et de l'homme, être de la nature. Effectivement, seule cette ontologie, que l'on vient de préciser ainsi, oblige le philosophe à envisager la réalité physique, en tant que structures du "monde naturel", comme devant fournir les termes dans lesquels doive se poser le problème de l'événement humain des métamorphoses africaines; il est amené finalement à poser ce problème en termes de transformation physique. Dans ce type d'ontologie, le prétendu être réel de l'homme est indûment identifié à ce que les sciences ont retenu de lui quand elles le traitent comme un être de la nature.

Quand l'auteur dit que "les métamorphoses sont à entendre au sens figuré, dans une acception purement symbolique" (cf. supra), il prétend vider la métamorphose de toute réalité, parce qu'il a réduit la réalité à ce que la science "objective" de la nature en a conservé. Mais de quel droit opérer une telle réduction ? Le plan culturel ou symbolique est aussi réel que tout autre, bien que sa réalité soit d'un autre ordre : les "structures" naturelles en sont le matériau; les re-structurations humaines ont la double réalité des "structures signifiantes remaniées" et de leur "sens immanent".

---

(18) HEBGA (M.) : op. cit. p. 279.

(19) C'est-à-dire le niveau des structures-matériau.

La question relative à la "réalité physique des métamorphoses" c'est-à-dire la transformation affectant l'organisation physico-biologique, est-elle, comme on dit, un faux problème ? Il semble que non; ce n'est pas un faux problème, mais un problème faussé, parce que posé en des termes non appropriés. L'être humain est démoli ou plutôt, on passe à côté, plus exactement en dessous de lui lorsqu'on l'aborde avec le type d'"outils" que l'on a déjà signalés et qui doivent être soigneusement évités en matière d'anthropologie. L'Humain, ainsi que l'a fait apparaître l'examen du donné culturel dans les chapitres précédents, est équivalemment le Symbolique; il échappe totalement au type d'ontologie que l'on a précisé. Les analyses et réflexions menées jusqu'à présent conduisent plutôt à la conclusion que les notions de structure, de forme et de sens sont les moins inadaptées à une approche non-aliénante de l'humanité de l'homme.

Si dans une situation donnée, seul le type d'existence symbolique que déploie un individu engagé de manière effective dans une conduite déterminée, permet de "définir" cet individu, de formuler à son sujet quelque énoncé le concernant vraiment dans sa réalité d'homme, alors devenir un animal bienfaisant ou malfaisant, ne comporte rien de mystérieux ni de simplement "figuré". C'est, anthropologiquement, vrai et incontestablement aussi réel que n'importe quelle réalité dans son ordre propre. Les "beaux lions courageux", et plus près de nous, les "gros loups", les "petites colombes" voire les "gros chiens" qu'arborent et les bancs solitaires et les recoins des parcs publics les beaux soirs d'été, sans oublier les voitures en plein hiver, sont anthropologiquement identiques à l'homme-léopard des forêts d'Afrique. On voudrait dire par là que toutes ces dénominations, chacune dans son genre, font surgir, dans la désignation des événements analogues, une seule et même existence, la symbolique.

Que, pour le dire, l'on se serve du terme de métamorphose ou d'un autre, ce qui est décisif, c'est l'engagement effectif de l'individu ou de tout un groupe humain dans le type de conduite requis.

Au terme de cette première étape au cours de laquelle l'on a essayé de montrer ce qu'est un monde humain, on peut se résumer de la manière suivante : le concept de monde humain recouvre le grand complexe de l'ensemble des structures qui, dans une culture donnée, définit l'homme dans la mesure où il le différencie de son entourage par l'insertion dans des modes d'existence typiques déterminés. Telle est l'humanité de l'homme. On le voit, cette réalité concrète, nous voulons dire le monde humain, se trouve être à la fois un enracinement universel et une floraison originale, particulière. A l'instar de la culture qui le définit, le monde humain est toujours d'un type déterminé. Les analyses qui suivent, essaient d'en exposer l'originalité et le procès du devenir.

B) DIALECTIQUE DU DEVENIR DE L'ÊTRE SYMBOLIQUE.

Le concept de référence fondatrice a sous-tendu toute l'analyse qui a été faite du monde humain. Son rôle essentiel y était d'expliquer chez l'individu le mouvement d'intégration des différents modes d'existence (20) qui tissent la trame de son destin d'homme, autrement dit l'insertion dans les cadres qu'on peut appeler "sociaux", à la condition de garder à ce mot la même épaisseur symbolique; mouvement qui s'effectue sur fond d'un appel. Aussi la référence fondatrice ne peut-elle donc être le fait de l'individu qu'elle conduit à se définir en se constituant

---

(20) Il s'agit des structures du monde humain ou mieux des types spécifiques d'existence symbolique dont l'ensemble forme le monde humain.

homme dans et selon des structures déterminées du monde humain. Mais, le transcendant comme principe à l'instar des structures qui la "matérialisent" en quelque sorte, la référence fondatrice ne vient à exister qu'avec l'individu. Le nom, la circoncision, le *hipoda* et d'autres encore sont des exemples types. D'un autre côté, l'individu humain n'est pas pour autant une création *ex nihilo* de la référence fondatrice. Il est pré-existant à titre de condition de possibilité. Quelle que soit la manière dont elle le sollicite, la référence fondatrice est toujours instaurée, relativement à la vie d'un individu déterminé, avec la participation du corps comme "corps humain" :*mud binam bina* (21). Comment cette référence fondatrice, dans la multiplicité et la diversité de ses formes (ou structures), modèle constamment l'existence de l'individu pour la constituer humaine, tel est l'objet des pages qui suivent.

Dans son étude intitulée "Pensée et société africaines", parue aux "Cahiers de l'Homme" en 1963 (22), J. ROUMEGUERE-EBERHARDT consacre un chapitre entier à la "notion de vie, (comme) base de la structure sociale Venda" (23). Ce qui attire l'attention dans ce texte c'est une certaine ressemblance formelle de la conception de l'homme qui s'en dégage avec celle à laquelle l'analyse de nos propres sources nous a conduit. L'auteur souligne "l'étonnant rapport, naturel au Bantu, (existant) entre la vie, la personne et la structure de la société : la personne, par la durée de sa vie, tisse, pourrait-on dire, toute la trame sur laquelle repose la structure sociale, aussi naturellement que, s'intégrant dans la structure

---

(21) L'homme-aux-quatre-membres.

(22) Le sous-titre de l'ouvrage est : "Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est.

(23) ROUMEGUERE-EBERHARDT, J. : op. cit. p. 25-38; ce qui est entre parenthèses est de nous.

de la société, elle participe aux diverses étapes de la création d'une personne *(muthu)*, rythmant la vie et constituant la hiérarchie sociale" (24). Elle distingue ensuite cinq grandes étapes de la vie rythmées par des rites qu'elle qualifie de rites de passage : le nouveau-né-eau, l'enfant, l'adulte, le vieillard et l'ancêtre.

Bien que juste par certains côtés, l'interprétation globale de ces cadres ne manque pas de créer chez le lecteur un profond sentiment d'insatisfaction. Entre la structure sociale et la vie d'un individu membre de la société, n'y-a-t-il vraiment qu'"une cohésion", qu'"un rapport" si "étonnant" soit-il comme le prétend l'ethnologue ? Alors pourquoi le bébé, d'après l'auteur qui dit l'affirmer selon les tsonga, serait-il donc considéré comme étant de "l'eau", non-personne ? Il appartient, nous répondra-t-on, à la classe nominale des "choses" ! Il ne commence à devenir personne qu'après un rite qui intervient, dit-on, après l'apparition des premières dents. L'enfant "durcirait" ensuite en se déterminant au fur et à mesure comme personne. "La période qui va de la dentition à la puberté se présente comme un cheminement vers la plénitude de la personne". Cette période serait marquée par l'accession à des privilèges comme aussi à des devoirs sociaux de plus en plus nombreux (25).

Voilà, en tout cas, un "bon exemple" (à éviter complètement) d'une lecture uniquement faite en fonction des "structures objectives" de l'homme "être de la Nature". Dans cette perspective ethno-sociologique, il n'y a pas d'autre possibilité de chercher à parvenir à l'homme que cet effort aussi douloureux que vain de tâcher à recoller les morceaux d'une réalité une que l'on a auparavant brisée, et encore faut-il n'être pas simplement passé à côté !

---

(24) Idem p. 25.

(25) ROUMEGUERE-EBERHARDT, J. : op. cit. p. 27-30.

L'idée qui peut être retenue du texte que l'on vient de citer c'est que l'accession à l'être humain "complet" est une acquisition progressive qui résulte du jeu dialectique entre l'individu et les structures du monde "humain" selon les lois du mouvement de la référence fondatrice. D'après l'auteur que nous citons, le mariage serait le sommet de cette conquête d'humanité. Il ne se passerait plus grand-chose après cette étape.

Ce schéma traditionnel de présentation d'une prétendue anthropologie bantu ou africaine (!) a fait école et se rencontre encore dans beaucoup d'ouvrages contemporains. Malheureusement, il ne rend pas compte de la réalité des faits. C'est une interprétation des choses qui équivaut à une réelle déformation. On présente sous forme plurielle une réalité une et indivisible mais toujours perçue sous deux rapports : (l'humanité de) l'homme ou l'être symbolique, et la société. Une analyse des "cadres sociaux" dans leur nature et leur rôle, rend bien compte du fait que ces cadres n'existent que dans et par des individus qui les vivent, les secrètent, les transmettent à leur tour et que, c'est dans et par cette expérience même que ces individus se trouvent être des hommes. Les "cadres sociaux" ne sont des réalités ni naturelles ni extérieures à l'homme. Ils doivent leur transcendance aux principes qui les animent. La frappante cohésion et l'étonnant rapport entre la vie de l'individu et la structure de la société constatés chez les Bantu (26) par l'ethnologue, ne devraient pas être frappants, encore moins étonnants : ils sont normaux et ils sont davantage. C'est ce que révèle la dialectique du devenir de l'être symbolique.

---

(26) Uniquement ?

Quelle que soit sa complexité, le devenir humain semble pouvoir trouver un principe d'interprétation cohérent dans ce que nous avons appelé la référence fondatrice, entendue comme repère de l'émergence, dans la trame de la vie de l'individu, des types spécifiques d'existence symbolique déterminant l'être de cet individu en tant qu'humain. Ces types spécifiques, on s'en doute, ne sont autres que les structures du monde humain, que l'on peut appeler aussi cadres d'existence humaine. Aussi nombreux que divers dans la même société dont vivent tous les membres, ils forment un ensemble qui constitue le type d'humanité propre à cette société, laquelle en est l'inventrice, la porteuse et la transmetteuse. En chaque individu humain du groupe qui naît, se développe, crée, procrée, transmet, vieillit et meurt, c'est toute la société (la structure sociale) qui fait et refait à nouveau l'expérience de toutes les étapes de son existence; car elle se réinvente perpétuellement dans chacun de ses membres. Essayons de voir très schématiquement la dialectique de ce devenir original en observant, à travers Nje, un destin humain.

En une nuit paisible au clair de la lune, un petit d'homme vient au monde. Il est accueilli dans ce nouveau milieu et, conformément à la tradition, on lui fait don d'un Nom quelque temps après sa naissance. C'est, désormais, Nje. Dans le chapitre consacré à ce sujet, on s'est attaché à analyser soigneusement ce qui advient dans la donation du nom. La communauté reçoit en son sein "ce qui vient de l'autre monde". Elle le fait naître à son propre monde en l'introduisant dans un réseau complexe de relations, et "cela" devient "lui". Inversement, par la dénomination, le petit d'homme est doté d'une existence sociale effective, dont ce nom propre est la singularité. Le réseau de relations ainsi instaurées, qui lie désormais Nje avec son entourage, engage radicalement tous ceux qui sont concernés dans ce nom. Surgissent alors des conduites aussi diverses, nombreuses

que typiques, caractérisant le milieu humain du nouveau-né et concrétisant du même coup l'avènement de l'humain Nje. Car on n'a plus affaire à un être de la nature ni à un "instrument" singulier avec lequel on façonne l'homme (= *nkeńel man*, nouveau-né sans détermination précise ou mieux, non encore singularisé) (27), mais bien à "un" homme qui s'impose désormais comme tel à son entourage.

La référence fondatrice concrétisée par la donation du nom, à irréversiblement modelé de part en part "ce qui est venu d'ailleurs" et son nouveau milieu, faisant naître Nje et dans le même acte réinventant le monde humain. La donation du nom représente chez ce petit d'homme la ré-organisation ou encore, la re-structuration de l'être tout entier sans pour autant que l'existence antérieure ait à subir une quelconque destruction. Le nom lui-même apparaît ici comme la première d'une série longue et complexe d'investitures humaines dont Nje sera le sujet tout au long de son existence d'homme. C'est la mise en marche du procès de son engendrement dans l'humain, le premier pas dans la constitution de son "être symbolique". Viendront ensuite s'y ajouter progressivement une infinité d'autres liens, déterminant toujours plus Nje comme "être-en-rapport-avec...","être-dans-le-monde-des- autres" et faisant naître chez lui-même autant que chez ces "autres" des attitudes et des conduites nouvelles. Mais aussi ces mêmes liens vont souligner en Nje avec toujours plus de radicalité "l'émergence" de cet être qui n'est pas celui des sciences objectives, celles de la Nature : "l'être symbolique".

Très concrètement : Nje ne restera pas figé au stade de ce "petit quelque chose qui n'est encore rien ou presque", "eau-eau" (28). Il va se développer

---

(27) Voir la notice lexicologique jointe au chap. V.

(28) En basa : "ndeg yòm", "maleb-maleb" etc... qualificatifs qu'on utilise souvent pour souligner l'état inchoatif de l'homme que deviendra le bébé encore trop tendre.

en se transformant selon les "normes" de la tradition : devenir petit enfant, adolescent, adulte, vieux et vieillard pour à la fin, rejoindre à travers la mort le monde des ancêtres.

Imaginons un instant qu'après la donation du nom, Nje ne prenne part à aucun rite que ce soit et vive selon ce qu'implique cette non-participation aux rites (supposons que cela fût jamais possible !). Il va grandir, mûrir, vieillir, mourir. Comment situer, dans le groupe humain où il aura vécu, ce curieux personnage qui n'a eu pour tout bagage humain que le nom ? Dans la société basa et peut-être bantu en général, un tel "homme" serait pratiquement impensable. Ou si l'on préfère, c'est un homme à l'état d'ébauche mais dont la réalisation n'a pas été effective. Et pour cause ! La presque totalité des références fondatrices de l'existence symbolique lui ont fait défaut. L'enfance, la jeunesse, la maturité, la vieillesse et la mort de Nje ne sont certes pas illusoires. Mais des termes que l'on utilise ainsi dans cette situation décrivent-ils vraiment la même chose que ce que représente l'expérience vécue dans la pratique sociale ? Les chiens aussi naissent, portent une appellation, grandissent, mûrissent, se multiplient, vieillissent et meurent; et de plus en plus reçoivent une "sépulture" ! Où situer la ligne de démarcation ? Dans ce cas de Nje, la désignation homme soulève des difficultés nombreuses et pratiquement insurmontables dans la mesure où on entend l'appliquer à l'être symbolique. C'est que le rôle essentiel de la référence fondatrice est d'insérer l'individu, pour permettre constamment de l'identifier, dans un mode d'existence où il s'engage dans et par les structures qui désormais spécifient son allure d'homme et donc définissent et redéfinissent son "humanité". L'ensemble des références fondatrices crèent et constituent toute l'étoffe humaine de son existence.

Reprenons, par commodité, le schéma ROUMEGUERE-EBERHARDT. On y distingue cinq étapes successives de la vie par lesquelles Nje va passer. A l'entrée de chaque étape, le groupe humain a institué un ou plusieurs rites qui introduisent au sens fort du terme, le nouveau membre dans le groupe. Ces rites sont pour cet individu des références fondatrices dont la nature est symbolique. Cela signifie que ces rites définissent ou redéfinissent, tout en l'engendrant, le type d'être qu'est désormais l'individu dans la trame de son devenir. Par exemple, la circoncision. Elle insère Nje dans l'humanité des géniteurs, producteurs et transmetteurs de la vie bantu-basa sous toutes ses formes. C'est, affecté de ce symbolisme, que Nje est homme (être humain) précisément à titre de géniteur, producteur, créateur et transmetteur de la totalité de cette vie. La nouveauté de ce devenir, la métamorphose réelle de cet homme n'ont pas nécessité quelque opération magique et encore moins quelque remaniement ou transformation somatique : c'est la circoncision, comme "retouche" de l'homme - étrangère à toutes ses fonctions somatiques - mais "lestée" par l'entorse corporelle qu'elle y constitue, entorse qui n'a de "sens" qu'au-delà des fonctions somatiques, qui en est l'instauration. L'adolescent qu'était Nje n'est en rien détruit par l'adulte qu'il est devenu. La vieillesse de Nje, l'introduisant dans le cercle des sages n'effacera point en lui le géniteur, créateur et transmetteur de la Vie de son groupe, qu'il a été. Le vieillard joue d'ailleurs le même rôle de géniteur et de transmetteur de la Vie mais selon un mode partiellement différent, celui que lui laisse, par rapport à toute la vie bantu-basa, le fait qu'il ne peut plus procréer. Aussi, les différents rôles que joue l'individu dans le groupe humain dont il est membre et que l'on désigne du terme société, sont-ils les seuls modes réels et possibles dans lesquels son humanité se réalise. Nous ne sommes jamais hommes qu'à des "titres" bien déterminés et dont l'ensemble forme le monde humain qui nous détermine et nous spécifie.

Qu'en aurait-il été d'une fille du nom de Ngò Nje ? Cette fille aurait suivi l'itinéraire de toutes les filles de son groupe clanique ou tribal, s'engageant dans la vie comme membre de ce groupe à travers les rites prévus, intégrant ainsi l'étoffe humaine de la jeune fille telle qu'elle se définit en ce milieu. Un jour elle irait en mariage. Celui-ci est, dans la vie de l'individu humain, un événement aussi capital que la circoncision et autre rite semblable. Par le "pouvoir de métamorphose" de cette référence fondatrice, le mariage, la jeune fille entre dans la peau de femme (- épouse) sans pour autant quitter celle de fille de sa tribu. Ngò Nje va intégrer en femme ou mieux, au "titre" de femme, individu humain venu d'ailleurs, de l'extérieur, l'être-homme de son nouveau MILIEU.

Du point de vue strict de l'anthropologie (humaine), on a affaire ici à un phénomène de métamorphose réelle au niveau de l'être même de Ngò Nje. La femme (- épouse) n'est pas plus une simulation qu'un déguisement. Elle n'est pas quelque chose "à entendre au sens figuré, dans une acception purement symbolique"; elle est authentiquement réelle et d'une Réalité d'ordre SYMBOLIQUE. Ce type d'être symbolique nouveau qui est désormais le sien, Ngò Nje le doit à son insertion dans une structure nouvelle du monde humain, celui de son milieu d'adoption. Elle s'en trouve radicalement transfigurée sans qu'en elle il y ait une quelconque destruction. Tous les Basa le savent bien. Une preuve en est que, selon la tradition, même mariée à Monsieur X..., la femme continue de s'appeler Ngò Nje, ce qui veut dire fille de Nje; on se contente de préciser : femme de Monsieur X... . Sur le plan pratique, cela se traduit par des faits dont on a fait mention dans le chapitre relatif aux rites de communication et que l'on peut brièvement rappeler ici. Lorsque Ngò Nje se trouve, par exemple, dans de très graves difficultés avec son milieu d'adoption, spontanément

elle retourne chez ses parents, dans son monde d'origine. Cela est admis par tous. Il revient alors au mari de se rendre chez les parents de son épouse pour essayer de se réconcilier avec sa femme et ses beaux-parents. Ce n'est qu'après une telle démarche que les deux époux se retrouveront ensemble au foyer conjugal, la paix ayant été rétablie. Ainsi l'époux tâche à refaire, en quelque sorte, ce qui a été défait : il revigore les liens affaiblis par les querelles. C'est que les deux types d'êtres symboliques, "être-l'épouse-de..." et "être-la-fille-de...", ne se détruisent pas l'un l'autre. Celui-là assume celui-ci dans la seule et unique existence, elle-même symbolique, de Ngò Nje : l'être-femme.

A travers ces deux exemples, la circoncision et le mariage, le devenir de l'être humain apparaît, dans son originalité, comme une série de surdéterminations successives. Ses différents moments se compénètrent, s'accumulent, s'additionnent sous la forme d'une synthèse harmonieuse dont les différents éléments non seulement ne s'excluent pas mais s'appellent les uns les autres pour tisser ensemble "l'étoffe humaine" dans un mouvement de restructuration permanent.

Malheureusement, cette belle toile n'est pas une acquisition définitive. Le devenir de l'être symbolique est fragile, souvent remis en question, réversible. C'est la leçon de tous les drames, combien quotidiens, des alliances brisées, des unions détruites : les désunions parfois définitives entre les membres d'une même famille, entre époux, amis, entre des entités collectives aux dimensions plus élargies etc. Et par-delà ces déchirements accidentels et brutaux, il existe aussi le phénomène d'affaiblissement par manque d'entretien, par l'usure. Le rite *likaa* témoigne d'un cas typique : l'engagement dans une conduite contraire à la conception des rapports humains dans un groupe déterminé, crée une situation d'une gravité extrême : il dénoue un lien humain; cela équivaut à la destruction

du réseau de relations qui règlemente les rapports constitutifs de l'existence inter-consanguine dont la nature est symbolique ou humaine. Or l'être des consanguins est un type d'existence symbolique qui a sa référence fondatrice dans l'interdit de l'inceste. La rupture de cet interdit correspond à une régression, une destruction de l'humain dans l'homme. Le lien de consanguinité démoli, l'humanité qu'il constitue l'est de la même manière. Les deux consanguins qui ont commis l'inceste ne le sont plus. Dans ce cas, le devenir humain remonte en quelque sorte le cours du temps, révélant ainsi son caractère réversible. Pour "reconstruire" l'homme détruit, il a fallu recourir, on l'a dit, à ce rite de restauration qu'est le *likaa*.

Si elle est grave, une querelle entre deux amis, endommage le lien qui constitue amis les deux individus en les unissant. La plupart du temps, un rite (une scène) de réconciliation mettra en route le mécanisme destiné à ressouder la déchirure, à restaurer le symbolisme détruit. Preuve que le devenir de l'être symbolique est fragile, réversible.

Pour progresser dans son être propre, pour persister dans l'originalité de son ordre d'existence l'homme doit le plus souvent possible refaire les mêmes gestes, re-actuer (d'une manière adaptée à la situation) les mêmes moments qui édifient son humanité, ce par quoi la référence fondatrice de son existence symbolique devient réellement la lumière véritable qui, en permanence, guide ses pas à travers les sentiers de la vie. Telle semble être la raison pour laquelle on répète, on doit répéter les rites; raison apparemment simple mais de nature métaphysique. Les partenaires du *hipoda* ne peuvent être indéfiniment donateur et donataire s'ils ne renouvellent, ne fût-ce que sporadiquement, la conduite qui les constitue tels. Des époux qui ne "refont" pas constamment leur union par des actes

qui assurent sa permanence, courent sûrement le risque de se désunir ou tout au moins de tomber dans l'indifférence réciproque. Un circoncis qui, au cours de son existence d'homme, ne joue pas le rôle qui est le sien de par le rite de la circoncision, reste un circoncis lettre-morte, un semblant de circoncis qui n'a de celui-ci qu'une apparence trompeuse : il n'aura jamais atteint la maturité humaine définie par la structure du monde humain correspondante. Un *mbòmbòg* que l'on ne voit "manipuler" ni le *jai li mbòg* ni le *libel li mbòg*, autrement dit, qui ne s'occupe pas des choses du *mbòg*, est impensable pour le Basa et probablement pour d'autres groupes bantu. C'est un semblant de *mbòmbòg* (en basa, *ongba 'mbòmbòg*), un individu qui porte en son être une humanité morte avant d'avoir vécu. C'est périodiquement, sinon chaque jour si les circonstances l'exigent, que le *mbòmbòg* doit être dans sa peau, exercer son métier, revivant ainsi, en quelque sorte, les gestes et moments originaires (référence fondatrice) qui le constituèrent tel. La répétition est un quasi élément constitutif de l'être symbolique, une nécessité interne, inhérente à l'humanité de l'homme.

En résumé : dans l'existence symbolique, qui est propre à l'homme, l'être humain s'identifie à l'ensemble des rôles qu'un individu est appelé à jouer au cours de sa vie d'homme dans son groupe humain (la société). Il est un véritable nœud de relations. A l'analyse, il se morcèle à l'infini en des structures de comportement. Et aux rites qui le constituent homme à tel ou tel titre déterminé (référence fondatrice), il doit son introduction, au sens fort du terme, dans le monde humain. Mais l'ensemble des "cadres sociaux" ou structures du monde humain qui le constituent homme, ne sont pas exclusifs les uns des autres. Au contraire, ils se compénètrent, s'enchevêtrent pour inventer, en le ré-organisant indéfiniment, un seul et même homme, et tisser avec des liens innombrables une seule

et même étoffe humaine. Il en résulte que l'être propre de l'homme est surdéterminable à l'infini, dans le cadre de ses possibilités; mais aussi, la dialectique de son devenir est instable, réversible. Et pour progresser ou simplement se maintenir dans son être propre, l'homme doit se pénétrer de la pratique de son humanité et s'engendrer en permanence par la célébration périodique des références fondatrices de cette humanité.

C) LES GRANDS AXES D'ARTICULATION DE L'ÊTRE SYMBOLIQUE.

Les différents points touchés dans les analyses précédentes permettent largement de voir que l'homme doit son être à la convergence, à la compénétration et à l'enchevêtrement inextricable de liens innombrables; raison pour laquelle l'être humain mérite d'être appelé un nœud de relations. C'est ce qu'ont développé, chacune à sa manière, certaines notions : celles de structures du monde humain, de types d'existence symbolique, celles de référence fondatrice, d'intégration, d'épaisseur humaine et bien d'autres encore. Mais malgré leur multiplicité, ces liens ne se nouent pas dans le désordre et l'anarchie. Le Basa en distingue deux grands axes d'articulation.

Si l'on convient d'appeler lien, un ensemble de relations spécifiques essentielles à la définition de l'être humain, le Basa distingue deux liens fondamentaux du monde humain : le lien cosmique ou pré-humain et le lien religieux.

Le lien cosmique d'abord. Il est présent dans toutes les démarches de l'homme. Prenons l'exemple du rite de restauration qu'est le *likaa*. On organise ce rite lorsqu'a été commis le délit de rupture de l'interdit relatif à l'union illégitime (non conforme à la tradition et aux usages

d'un monde culturel déterminé) d'un homme et d'une femme. Cette rupture d'interdit peut être traduite comme une rencontre, aux effets négatifs, de deux structures de comportement contradictoires, d'une incompatibilité absolue. La structure endommagée est constitutive de la socialité (humanité) des deux partenaires. Les analyses précédentes, consacrées à ce sujet permettent de dire qu'un maillon a été déchiré dans la nappe continue de l'étoffe humaine, qu'un univers a été défait.

Les descriptions du rite montrent à suffisance que, dans cette situation précise, une des principales démarches qu'entreprend l'officiant est celle d'un recours au rassemblement d'un matériau approprié, à la manière d'un constructeur qui s'apprête à refaire une case délabrée. Il y a, au rendez-vous, le monde de la forêt, celui du village, jusqu'aux hommes eux-mêmes; tout cela est réuni pour restaurer un symbolisme détruit. On s'aperçoit alors qu'on est renvoyé à une situation pré-humaine, à un monde non-humain évoquant la nécessité de faire de nouveau "naître" l'homme à partir de ce qui n'est pas lui. C'est pratiquement tout le cosmos qui intervient ici à titre de moyen ou de matériau pour reconstruire la structure symbolique ou humaine de la consanguinité violée, édifier une nouvelle création. A présent, on voit de quoi aura été faite l'humanité de l'homme. Le lien cosmique peut donc être défini comme un rapport analogue à celui qui existe entre un être et ce à partir de quoi il a été fait. Ce rapport, l'homme l'entretient avec le monde entier comme il le fait avec son propre corps. C'est la forme originaire de l'émergence du symbolique. Le lien cosmique est donc essentiel à l'humain à chaque moment de son existence. Il contredit toute définition qui ferait de l'homme une individualité close, autonome. Mais c'est dans le lien religieux surtout qu'une telle conception de l'homme rencontre sa négation la plus radicale.

Le lien "religieux" ensuite. Par religieux, j'entends toute forme de rapport qui lie tous les êtres investis d'humanité et au niveau même de cette humanité y compris tous les ancêtres et au premier chef le très Ancien (= *Hilolombi*). C'est le lien interne et le plus proprement humain. On peut l'appeler équivalemment le lien symbolique. Il a été indirectement décrit dans les chapitres précédents en termes de communication humaine (cf. *Hipoda, Cal*). Dans les structures de comportement qui le constituent, les partenaires de la communication, ceux par exemple d'une rencontre ne se transmettent rien, "matériellement". Ce qui advient dans la rencontre, c'est le dévoilement dans et par l'être-ensemble, l'être de chacun des partenaires dans un rapport de détermination réciproque, et donc comme être en rapport avec. C'est à cette condition que ces partenaires mènent une existence proprement humaine. De telle sorte que détaché, isolé, séparé, l'individu est humainement mort parce que dépouillé de toute existence symbolique. Un tel être vivrait en quelque sorte en-dessous de son humanité.

Le lien religieux ainsi compris, qui affecte la totalité de l'existence basa et qui ne se contredistingue de rien d'autre à l'intérieur du monde humain (29), est prodigieusement complexe. On ne peut en entreprendre ici une description même sommaire. Qu'il suffise d'en évoquer brièvement trois aspects importants : le lien religieux est à la fois lien de descendance, lien clanique et lien interclanique.

Le lien de descendance est fortement souligné dans certains rites que les chapitres précédents nous ont rendus familiés. Par exemple le *Cal* comporte, en plus de l'organisation du rite, des formules dont le contenu

---

(29) Le lien religieux et le lien humain qui ne font qu'un, s'opposent ensemble au monde non-humain, représenté surtout par la forêt.

ne recèle aucune ambiguïté de sens. L'officiant, s'adressant au "missionnaire", l'exhorte à bien accomplir sa charge avec courage et sans peur. Son exhortation est d'autant plus pertinente qu'elle atteint le "partant" en lui faisant revivre, célébrer de manière très intense son enracinement (référence fondatrice) dans le lien de descendance : dans l'énumération de ceux qui doivent être-avec le "missionnaire", il y a le *Hilolombi* (l'Ancien par excellence), les ancêtres *(basogoo-sogoo)*, la famille, tous ceux qui vivent et ceux qui sont "partis". Dans l'analyse qui a été faite des formules de l'officiant, la préposition *ni* ou *loñni* (= avec) doit être prise au sens fort du terme. Il ne s'agit pas seulement d'un accord moral ou d'une certaine entente avec les siens. Mais ce n'est pas, non plus, une présence physique. C'est une présence humainement réelle, c'est-à-dire symbolique. Tous ceux qui ont été invoqués dans la circonstance par l'officiant, font symboliquement un avec le membre du groupe qui part. Or, les formules indiquent clairement que toute la famille est concernée : *liten, lihàa* (= le clan et tous les proches); elle comprend les vivants et les morts, les ancêtres jusqu'aux plus lointains(dans le temps), et elle remonte jusqu'au très Ancien, celui au-delà duquel il n'y a plus de série.

Les liens clanique et interclanique. En réalité, la distinction entre les liens de descendance, clanique et interclanique n'apparaît pas toujours à l'intérieur des différents symboles. Aussi les liens clanique et interclanique sont-ils implicitement inclus dans la précédente évocation du lien de descendance. L'analyse du *jai li mbòg* et du *libel li mbòg* a rendu suffisamment manifestes ces deux aspects du lien "religieux" (ou symbolique). Et c'est dans les mains du *mbòmbòg*, lorsque celui-ci traite des choses du *mbòg*, telles que le mariage, le règlement des grandes affaires claniques ou interclaniques etc. que le *jai li mbòg* et le *libel li mbòg*

prennent tout leur sens (30). Ici, on doit aussi tenir compte de la capacité que comporte chaque objet d'abriter des fonctions symboliques aussi nombreuses que différentes selon les contextes et les lieux. La *kola* par exemple est aussi symbole de l'amitié comme de l'unité en général.

EN GUISE DE CONCLUSION.

DANS LE CREUSET DU MBÒG : L'HOMME INTÉGRÉ.

Cette quête d'intelligibilité à travers différentes expressions (formes) bantu-basa de la culture permet au chercheur d'atteindre à une compréhension de l'être humain qui, dans le cadre de ces recherches, présente à peu près partout une homogénéité et une identité profondes. L'enseignement fondamental de cette anthropologie est que l'homme, dans sa singularité humaine, est essentiellement un être intégré et une conquête en permanence; et il ne subsiste qu'à ce prix. Ces traits caractéristiques sont d'une importance et d'une portée décisives; on se doit de les comprendre à la lettre et d'en tenir le plus grand compte dans tout effort en direction du Basa et peut-être aussi de tout autre type bantu, sur le plan de la théorie comme sur celui de la pratique et ceci, dans tous les domaines.

Le concept d'intégration est à entendre au sens d'une attitude permanente, constitutive de la conscience de soi comme être émergeant au sein du monde. Cette émersion est une conquête de chaque jour dûment menée dans l'exercice de son humanité. En outre, l'être humain n'existe pas d'abord indépendamment du contexte d'où il surgit; le contexte, de son côté, ne

---

(30) Voir le chapitre relatif à la symbolique du mbòg (les symboles : mbòmbòg, jai li mbòg et libel li mbòg).

lui préexiste, à la limite, qu'à titre de principe. Précisons maintenant la nature et le lieu du phénomène de l'intégration humaine d'abord basa, assez certainement bantu et sans doute plus répandue dans le monde Noir.

Le concept de *MBÒG* est fondamental pour toute analyse anthropologique relative au monde basa. Pour différentes raisons, un exposé systématique et assez approfondi n'en n'a pas été possible dans le cadre limité d'un travail individuel. Cependant, des aspects importants en ont été évoqués au cours de l'analyse consacrée précisément à la symbolique du *mbòg* et aussi à d'autres témoins de la tradition basa. A ce sujet on peut se résumer brièvement de la manière suivante : le *mbòg*, c'est la *"Res humana"* (la réalité humaine) ou, si l'on préfère, le "monde" tel qu'il existe dans et par une expérience humaine déterminée, ou encore la culture dans un sens très large. L'homme basa (et peut-être bantu, en général) est un être dont l'originalité humaine se veut l'expression concrète et vivante du *mbòg* "au sein" duquel et "avec" lequel il émerge du non-humain, donc son *mbòg* qui ne fait qu'un avec lui. L'intégration de l'homme dans son *mbòg* est une autre manière de parler de son humanisation; réciproquement son humanisation ne fait que décrire en termes symboliques l'engendrement et le devenir concrets du *mbòg* . Ainsi, le *mbòg* basa est seul capable de nous livrer le message humain du Basa puisqu'il en constitue la réalité.

Quelques portes d'entrée dans cette humanité bantu-basa (donc africaine aussi) ont été entrebâillées au cours des recherches dont l'essentiel a fait l'objet de cette première partie du travail. L'analyse qui en a été faite a montré quelle conscience l'homme (bantu-) basa a de lui-même en tant qu'être émergeant dans le sein d'un monde.

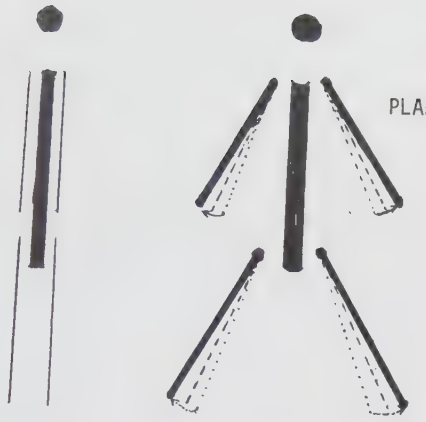
Le *mbòg* c'est l'humanité de l'homme !

L'HOMME-AUX-QUATRE-MEMBRES

PLANCHE VIII

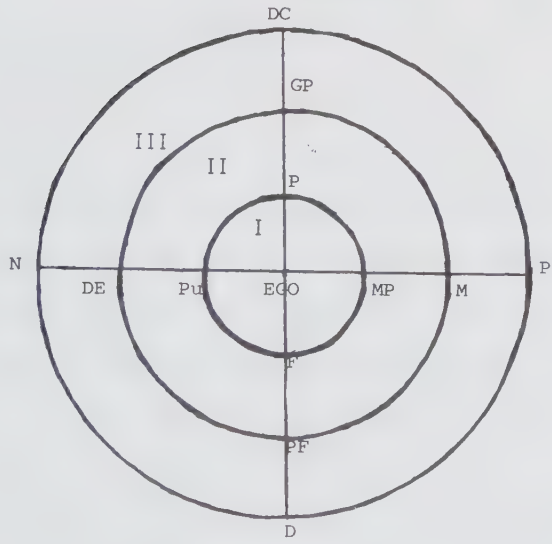
I. ONGBA MUD

II. MUD BINAM BINA



I II

Ligne de générations



Ligne de vie

Schéma J. ROUMEGUERE-EBERHARDT

I : zone sociale. - II : zone intermédiaire. - III : zone cosmique.
N : naissance, De : dentition, Pu : puberté, Mp : ménopause, M : mort, Pc : première création, Dc : Dieu créateur, Gp : grand-père, F : fils, Pf : petit-fils, D : descendance.

N.B. · Je fais remarquer qu'au mot *"Ego"* correspond en basa l'expression précieuse *"Mud binam bina a yenè i kede nèm"* = "l'homme aux-quatre-membres est dans le cœur" . (cf. note 2 p.295, § 1 dans le chapitre de conclusion).

APPENDICE

NOTICE RELATIVE AU SYSTÈME DE NUMÉRATION CHEZ LES BASA ET AUX NOTIONS FONDAMENTALES QUI LE COMPOSENT; ESSAI D'EXPLICATION DE CERTAINS ASPECTS DE CES NOTIONS (1)

1) L'IDEE DE "SUCCESSION"

Pour désigner l'opération qui consiste soit à former les nombres en eux-mêmes, soit à dénombrer des objets, le Basa emploie le verbe *ÁǸ* (2); celui-ci a été étendu plus tard à l'action de lire. L'une des formes extensives de *án* est *ánâl* (3); elle exprime l'action de raconter (une histoire, un événement). Il s'agit ici d'une métonymie, laquelle permet de faire apparaître dans le verbe *án* la perception d'une succession et la conscience de la succession comme caractère transposable, car *ánâl*, raconter, c'est poser les différents éléments ou aspects d'une histoire ou d'un événement l'un après l'autre. Ce qui revient à les compter en les ajoutant l'un à l'autre.

2) AVANT TOUT COMPTE : *pòòg* = "seul" (ou un seul), l'isolé.

Le terme *pòòg* dérive du verbe *pòg* qui veut dire être seul, être de reste et donc aussi échapper à toute loi de construction posée au départ. Souvent on utilise indifféremment le verbe *pòg* à la place du substantif *pòòg*.

---

(1) Pour plus de clarté, nous utiliserons partiellement (chaque fois que ce sera nécessaire) le système de transcription des tons en basa.

(2) Ton haut (')

(3) Ton haut (') et ton composé descendant (^)

3) AU-DELA DE LA SERIE CONSTRUITE : *HIDUN*

Le Basa compte habituellement de 1 à 999.999. Lorsqu'il arrive à ce dernier chiffre, il fait intervenir une notion qui est hors système de numération. Mais le terme *hidun* continue de servir à dénombrer tout ce qui est au-delà de la série. Il garde alors le sens d'un "total indéterminé", et suggère assez vaguement (4) l'idée d'absence de limite perceptible. Aussi *hidun* est-il utilisé presque toujours au pluriel. L'expression consacrée *"didun ndi didun"* signifie en nombre illimité ou mieux, qui défie toute possibilité de représentation numérique déterminée (5).

4) LE GROUPEMENT DE BASE : *JŎM* (6) = dix.

a) Le dénombrement des *mŏm* (= plur. de *jŏm*).

Jŏm est le groupe auquel on passe par "saut" transcendant (7) quand on atteint le nombre 9. Le groupe *jŏm* entre ensuite à son tour dans un compte qui dénombre les *mŏm* successifs. Il convient d'ajouter ici que le même "saut" transcendant est requis pour passer de 99 à 100 (= *mbôgôl* (8)), de 999 à 1 000 (= *hikoo*); et de 999.999 à au-delà, on accomplit le même "saut" transcendant mais pour entrer cette fois dans le radicalement in-nombrable, le "hors-série" : *hidun* (voir schéma II).

---

(4) Car le sens immanent de ce terme n'est plus bien senti dans l'état actuel de la langue.

(5) En quantité incommensurable.

(6) Ton composé montant.

(7) Au sens mathématique du terme.

(8) Ton moyen (¯) et ton composé descendant (ˆ).

b) La présentation des composants de chaque *jŏ́m*.

Les différents composants du groupe *jŏ́m* sont ordonnés à l'intérieur des limites inférieure et supérieure constituées par le 1 et le 10. A partir de 2, on passe d'un élément à un autre jusqu'à 9 qui est le sommet des composants du groupe. On "saute" ensuite des "éléments comptés" au groupe considéré en lui-même, comme un tout : le groupe 10 qui reçoit comme tel un nom à part, *jŏ́m* (9).

Voici les noms des 10 premiers nombres :

1	=	*Póóg; Yádá*
2	=	*(B)â*
3	=	*Áâ*
4	=	*Nâ*
5	=	*Tân*
6	=	*Sámàl* (10)
7	=	*Sâmbóg*
8	=	*Jwèm* (11)
9	=	*Bŏ́*
10	=	*Jŏ́m*

11	=	*Jŏ́m ni yádá* ou *Jŏ́m mbog* (12)*yádá*
20	=	*Mŏ́m mâ*
30	=	*Mŏ́m maâ*
100	=	*Mbōgôl*
1 000	=	*Hikóó*

---

(9) C'est le même terme que l'on utilise (sing. et plur.) pour désigner un grand arbre géant, à l'écorce recouverte d'épines (le baobab ?), bien connu en pays basa et aussi dans beaucoup d'autres régions du Cameroun.

(10) Ton haut (´) et ton bas (`).

(11) Ton bas (`).

(12) Ton bas non marqué.

5) A L'INTERIEUR DU *JŎM* :

a) La conscience d'une opération de construction.

Celle-ci apparaît avec netteté lorsqu'on observe le procédé de comptage en lui-même. Il suffit pour s'en rendre compte de voir comment un Basa "jongle" avec ses doigts en même temps qu'il prononce, en les faisant se succéder, les noms des différents nombres (voir tableaux d'illustration ci-après).

b) La série 1 à 9 n'a pas une construction homogène (cf. schéma I).

Le procédé de numération comporte une manière caractéristique de disposer, en les "liant" (*àn* (13) en basa), les "objets" à dénombrer (*án* (14) en basa) ou les nombres eux-mêmes par groupes déterminés. L'opération de construction la plus complexe s'effectue à l'intérieur du *jŏm*. Les composants de *jŏm* ont, pour un bon nombre, un caractère commun : l'élément *â* (15) que l'on trouve sous cette forme ou décomposé en *á-à* comme dans le nombre *sámàl* (six). Il est présent dans les 6 premiers nombres qui viennent après le 1. A ce sujet, on peut émettre l'hypothèse suivante : *â* provient peut-être de la fusion des reliquats de deux verbes : *án* (compter) dont on n'a retenu que le premier élément, et *àn* (lier, attacher) lequel n'a conservé, lui aussi, que son *à*. La contraction des deux éléments aurait produit ainsi un des supports essentiels (*â*) du système. La construction aurait alors son fondement et sa justification dans le sens immanent respectif des deux verbes évoqués. Son caractère plausible apparaît au niveau du sens des notions qui le comportent. Aussi voudrions-nous prendre une à une les différentes notions qui composent le système de numération basa au niveau du groupement *jŏm* pour en esquisser un essai d'explication de certains aspects.

---

(13) Ton bas (`). Le verbe àn décrit l'action d'attacher, de lier.

(14) Compter en basa.

(15) Est la forme originelle du terme désignant le nombre 2 ((b) â).

c) L'aperception de la pluralité : le duel *(BÂ)*.

Le nombre 2 est exprimé par le terme *Bâ* dans lequel *b* ou plus exactement *b(i)* est l'un des préfixes pluriels de la classe 5 des noms (16). Dans le dénombrement des objets dont le nom appartient à d'autres classes, par exemple la classe 2, *b(i)* est substitué par le référent requis par la classe concernée. Exemple : deux mains, se dit : *mɔ́ mâ* (et non *mɔ́ bâ*); le nom *wɔ́* (main) étant de la classe 2 (17) *m(i)* s'est substitué à *b(i)*. Or parmi les noms de la classe 5, *yɔ̌m*, c'est-à-dire chose, est le plus répandu et le plus couramment utilisé. Le Basa emploie ce mot pour désigner d'une façon indéterminée tout objet dont il ignore le nom véritable. Son pluriel est *gwɔ̌m*. Il semble donc que *bâ*, (en fait *biâ*) c'est-à-dire 2, ait été originellement appliqué au mot *gwɔ̌m*(*yom* étant ce qu'on dénombre) qui a, lui, disparu donnant lieu à l'émergence de la notion abstraite de 2 : au lieu de *gwɔ̌m biâ* (dans la langue actuelle on dirait *gwɔ̌m bibâ*) (18) *biâ* seul a été conservé. Et comme *biâ* est phonétiquement difficile à prononcer *i* a été à son tour supprimé; d'où *(B)â*. La notion de 2 serait donc fondamentalement liée à l'expérience, dans la nature, des choses (*gwɔ̌m*) existant par paire; ainsi : deux mains, deux yeux, deux pieds, deux ailes d'oiseau etc.; *(b)â* est un duel, un plural "naturel".

d) *YÁDÁ* ou la notion de 1 en tant qu'élément d'une série.

Yádá est le terme que l'on utilise pour "dénombrer" un objet perçu comme élément d'une série. On l'emploie dans deux cas :

---

(16) PERONO : "Grammaire bassa", p. 9-16. Voir remarques sur la classification des substantifs selon leurs préfixes.

(17) Le pluriel de ce nom le situe dans la classe 3 dont les préfixes sont les suivants : sing. : li-, j-
plur. : ma-, m-
alors que la classe 2 a comme préfixes : sing. : m- , n-, ṅ.
plur. : mi-.

(18) On a senti le besoin d'ajouter un deuxième préfixe bi- à bâ (deux) parce que la formation du terme désignant le nombre 2 a "démoli" le premier préfixe en le transformant en b-.

1) pour dénombrer des objets; dans ce cas *"y"* peut éventuellement faire place à un autre "référent de classe", par exemple *yõm yádá* = une chose (classe 5); *mud wadá* = un homme (classe 1); l'élément *"y"* est instable;
2) lorsque le 1 intervient dans les séries d'une, de deux, de trois... dizaines, centaines et milliers.

Le terme *yada* dérive du verbe *ad* (19) qui veut dire, au sens propre, coller, lier intimement et au sens métaphorique, unir intimement. Le sens immanent de *yada* est donc "être intimement uni" ou "fusionné". Et comme on ne peut s'unir que dans la mesure où l'on est au moins deux, le 1 en tant qu'élément d'une série, doit être considéré comme la contraction (ou la fusion) des éléments du duel. Le point de départ de la numération se situe, pour cette raison, non dans la notion de 1 mais dans le duel.

Il convient de noter ici qu'il existe également deux outils de fonction constamment utilisés dans la numération chez les Basa : *Ni* (19) = et ou avec. On l'emploie à partir de 11; ainsi *jŏm ni yádá* = 11, *jŏm ni tân* = 15. Vient ensuite le deuxième outil, *mbog* (20). Il a la même fonction que *ni* ; effectivement, on supprime habituellement *ni* partout où *mbog* est utilisé. Exemple : 11 se dit : *jŏm ni yádá* ou *jŏm mbog yadá*; 16 = *jŏm ni sámàl* ou *jŏm mbog sámàl*. Du point de vue de la signification, on peut faire un rapprochement entre *mbog* et le substantif *mbogí* qui signifie entaille faite dans un objet, témoin, témoignage. Et dans certaines régions basa, on emploie parfois *mbog* à la place de *mbogí*. Ce qui justifie le rapprochement entre les deux termes. *Mbog* utilisé dans la numération est donc une métaphore pour désigner la fonction de liaison de ce mot,

---

(19) Ton bas.

(20) Ton bas.

car ce qui sépare est aussi paradoxalement ce qui constitue la liaison entre ce qui est séparé; telle la fonction d'entaille ou de témoin; telle aussi la fonction de *mbog* dans le système de numération.

e) *ÁÂ* : le 3

En s'appuyant sur la valeur de *"â"* comme indice du plural "naturel" (cf. *supra*), on s'aperçoit que le 3 n'en n'est qu'une extension. On peut décomposer *áâ* (3) en : *á-á-à*. Le nombre 3 est représenté gestuellement par le majeur, l'annulaire et l'auriculaire, trois doigts que le Basa fait intervenir ensemble en un bloc. *Áâ* est l'extension maximale du plural "naturel" *(b)â* (deux), donc du duel.

f) *NÂ* (4) et *TÂN* (5).

Ces deux notions s'appuient conjointement sur l'expérience de la représentation sensible des nombres qu'elles expriment et sur des notions afférentes.

Pour signifier à une personne d'approcher, de venir vers soi, le Basa étend ensemble et d'un bloc l'index, le majeur, l'annulaire et l'auriculaire, puis les rabat tous à la fois vers la paume de la main. Dans ce geste à deux temps, le pouce reste relativement indépendant du mouvement du bloc des quatre autres doigts dans une position plus ou moins immobile et qui le situe "en dehors", *tán* , en basa. Lorsque le Basa appelle son "vis-à-vis" pour le faire venir vers lui, au geste de la main, il adjoint la formule (s'il le juge nécessaire) :*"lɔ́ hănă"* ou plus brièvement *"lɔ́ nă"*, c'est-à-dire viens ici ! Parfois on supprime le verbe, il ne reste alors que la forme abrégée *"nă"* (21) de l'adverbe *"hănă"*, c'est-à-dire ici.

---

(21) Ton moyen.

Or, pour désigner les chiffres 4 et 5 ou "dénombrer" respectivement des groupes composés de 4 et de 5 objets, les Basa emploient deux termes: *nâ* pour 4 et *tân* pour 5. En outre, la représentation sensible des chiffres 4 et 5 se fait pour le premier avec les 4 premiers doigts de la main (l'index, le majeur, l'annuaire et l'auriculaire), et pour le second avec les cinq doigts de la main déployés à la fois. Si, en s'appuyant sur les lois générales de la phonétique et de la phonologie, on rapproche deux à deux les quatre termes dont on vient de faire mention (c'est-à-dire : *nā* et *nâ* , puis *tān* et *tân*), on s'aperçoit d'une part que les notions de 4 et 5 sont intimement liées aux notions de "ici" et de "en dehors" (à part), et d'autre part qu'au niveau des termes, *nâ* et *tân* sont des formes modifiées de *nā* et *tān* , résultant soit de leur fusion avec l'indice du plural "naturel" *â*, soit d'une modulation tonale provoquée par leur application à des référents nouveaux, les nombres 4 et 5.

g) *SÁMÀL* (6)et *SÂMBÓG* (7).

Avec le *sámàl* on aborde une nouvelle phase dans l'expérience de la numération. Le nombre 6 est appelé *sámàl* , terme qui, décomposé, engendre deux verbes *sá* et *màl* dont les sens immanents respectifs sont équivalents: *sá* = tarir, sécher, s'évaporer complètement (en parlant des liquides); *màl* = achever, terminer, finir, arriver au bout. On s'aperçoit que dans les deux cas, il s'agit de l'idée de fin ou d'achèvement par épuisement. Mais pourquoi cette fusion de deux verbes équivalents pour rendre une même notion ? Pour représenter le 6, le Basa utilise simultanément les deux groupes des trois derniers doigts des mains réunis; on obtient alors : 6 = 3 + 3 (voir tableaux de représentation gestuelle des nombres).

Comme "expresion" *sámàl* est une métaphore qui est fondée dans l'expérience d'une opération de soustraction, menée ici, jusqu'à épuisement

simultané et complet des deux séries d'éléments fonctionnant dans le sens du deuxième procédé de comptage (par suppression simultanée des deux pouces et des deux index); et elle l'est aussi dans ce fait que le premier procédé utilisé jusqu'à 5 arrive à terme, s'épuise. D'où l'idée de double fin exprimée par *"sámàl"* (voir schéma I).

Sâmbóg est formé exactement selon le même procédé que le *sámàl*; mais il a quelque chose en plus. La notion de 7 fait exceptionnellement appel (le cas est unique !), pour sa formation, à la notion de *póóg* (= un n'entrant pas dans une série) ou peut être (avec beaucoup de prudence !) à l'outil de fonction de liaison : *mbog* . Dans la première hypothèse, *sâmbóg* se serait formé par fusion de *sámàl* et *póg* ; le deuxième *"à"* de *sámàl* aurait rejoint le premier; ce qui aurait donné *sâ*, le *m* serait resté en place, tandis que le *l* aurait disparu pendant que le *p* , par euphonie, se serait transformé en *b* ; *sámàl-póg* serait devenu ainsi *sâmbóg* . Dans la seconde hypothèse, moins plausible selon nous, c'est le *o* de *mbog* qui serait devenu *ó* (22); le *l* aurait disparu tandis que les *á-à* auraient fusionné comme dans l'hypothèse précédente. Effectivement, dans le procédé de comptage, le 7 s'obtient par l'addition, aux deux séries des trois derniers doigts de chaque main, de l'index de la main droite, lequel index de par sa fonction de représentation de *póg*, "échappe à toute loi de construction posée au départ", et n'entre donc dans aucune série, alors que les trois derniers doigts de la main n'interviennent jamais dans le compte qu'ensemble, par série de trois. Ainsi, on a : 7 = 3 + 3 et 1 ou encore *sâmbóg* = *sámàl (áâ + âá)* et *póg*. Fonctionnant de la sorte, la formation de sept échappe à la seconde loi de construction apparue à partir de six (voir schéma I).

---

(22) Avec double modification tonale opérée sur et à partir d'un élément phonétique unique; cas exceptionnel dans la langue et qui ne nous semble pas fondé.

h) *JWÈM* (8) (23).

La formation de la notion de 8 est une opération qui est liée, d'après sa désignation même, à l'idée de meurtre. En basa meurtre se dit *jém* (24). Certes, le lien entre l'idée de meurtre et la notion de 8 n'est pas apparent. Et pourtant, si l'on tient compte du fait que pour représenter le 8, le Basa déploie tous les autres doigts de ses mains en en "supprimant" simultanément les deux"doigts-mâles" (pouces = *dinò di nlom*), le rapprochement surgit de lui-même. Cette suppression est probablement à l'origine de l'idée de "tuer". Mais pourquoi le terme meurtre, *jém*, plutôt qu'un autre ? C'est que d'une part, il s'agit d'une action dans laquelle la libre volonté de l'individu (qui compte) est engagée. D'autre part, le Basa réservant la désignation *jém* à une telle action exécutée sur l'homme, il se trouve que les doigts de la main symbolisent couramment ce dernier, mais dans ce sens précis qu'ils renvoient aux membres, base de la caractérisation de l'être humain chez les Basa, ainsi qu'on l'a vu au chapitre 8. Le Basa n'utilise guère les orteils pour compter.

Le 8 apparaît alors comme le résultat non pas d'une addition mais d'une soustraction, autrement dit : 10 (*jǒm*) moins 2 (*bâ*) ou mieux, dix doigts moins les deux "doigts-mâles". Quant à la formation "graphique" et "tonale" du terme *jwèm* (23) dérivé probablement de *jèm*, elle obéit vraisemblablement aux lois générales de la phonétique et de la phonologie (25).

Avec la notion de 8, l'idée de soustraction apparaît une seconde fois dans le système de numération; ce qui confirme l'idée déjà évoquée qu'à l'intérieur du groupe *jǒm* la construction de la série n'est pas de formation homogène.

---

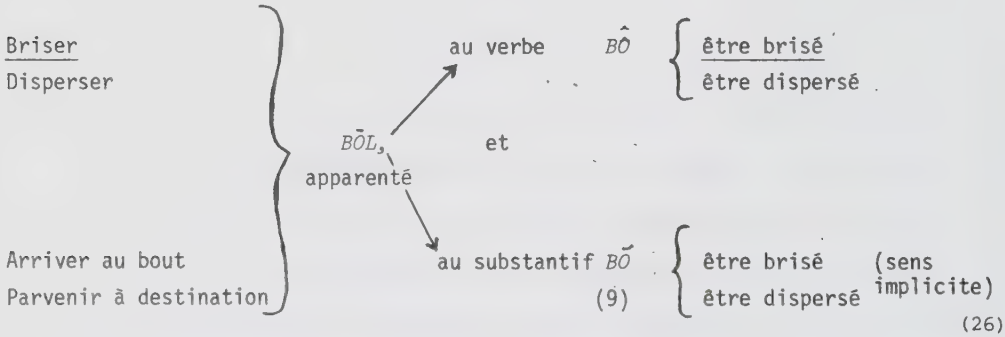
(23) Ton bas.

(24) Ton composé montant.

(25) Dans ce cas précis, il s'agit de la modulation tonale requise pour l'application d'un même terme à un nouveau référent.

i) *BŐ* (9).

Bő (9) est le nom assigné au nombre qui apparaît comme le bout du dénombrement dans la série des composants du groupe *jŏm*. Si on le dépasse dans le processus du comptage, on déborde "sur" le *jŏm*. C'est alors qu'apparaît le sentiment d'un "passage transcendant" qui consiste en un "saut" des "éléments comptés" au groupe considéré comme tel. Pour saisir le sens immanent du terme *bő*, on peut, en s'inspirant des lois générales de la phonétique et de la phonologie, poser le rapprochement suivant : les verbes *ból* et *bô*.



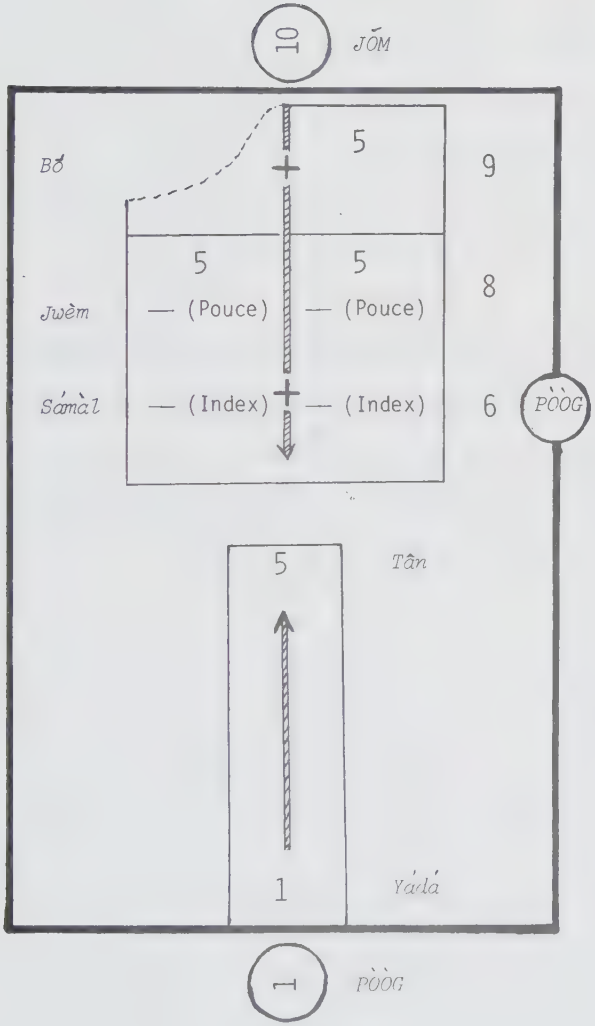
(26)

Le sens immanent de *bő* est (métaphoriquement) être brisé, dispersé. Désigner le nombre 9 par le terme *bő* revient à dire qu'il est, dans le groupe *jŏm* , le nombre au niveau duquel le compte est "brisé", "dispersé" et donc ne continue plus selon la loi de construction suivie jusqu'à lui. Ce qui fait apparaître l'idée que le passage de 9 à 10 est de nature "irrationnelle". Un proverbe (basa) très connu ne dit-il pas :

---

(26) Le sens immanent du terme bő (neuf) est tombé dans l'implicite.

SCHEMA I



SYSTÈME DE NUMÉRATION CHEZ LES BASA

lois de construction

"likaŋ li nlèl be bɔ́" (neuf) = une "action rituelle" ne dépasse jamais le 9 (27).

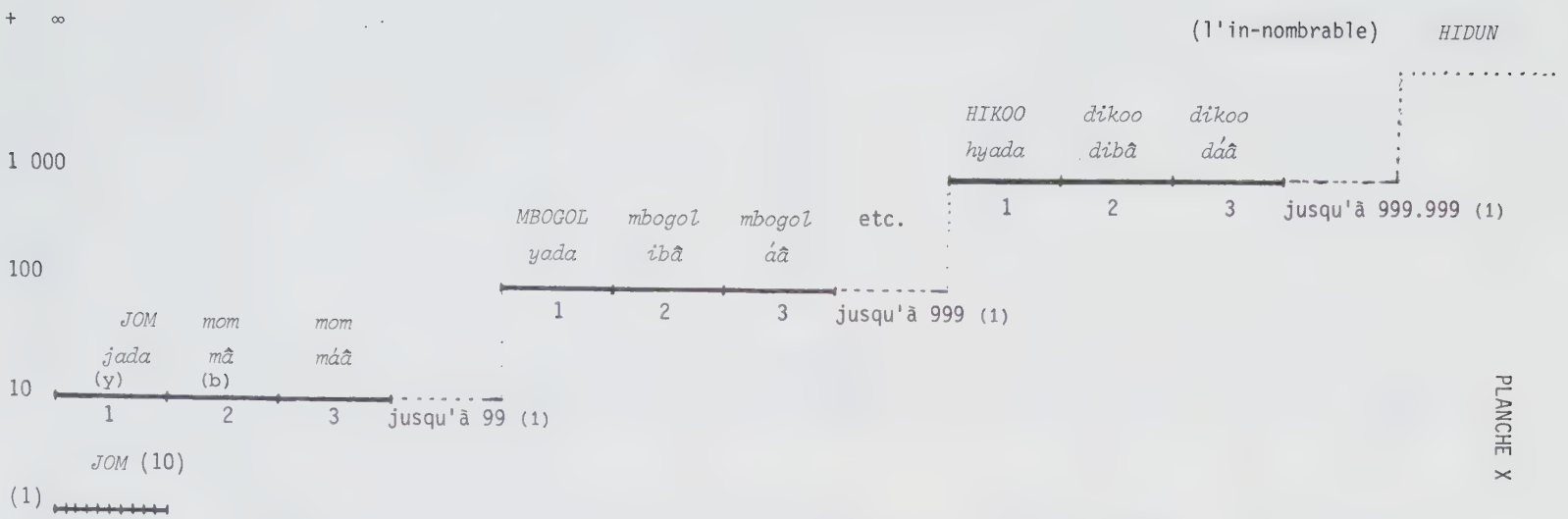
Au terme de cet exposé on peut faire la remarque suivante : le compte de la série des composants du groupe *jɔ́m* s'effectue selon deux lois générales de construction : jusqu'à 5 on procède par "addition" des différents éléments; à partir de 6, on recourt à la soustraction et de manière simultanée sur deux pistes constituées par les deux rangées des doigts, avec deux exceptions au niveau de 7 *(pɔ́g)* et de 9 *(bɔ́)* (voir schéma I).

Le procédé de numération basa, fait de classes décimales identiques, est entièrement et rigoureusement bâti selon le modèle du groupe de base que l'on vient d'évoquer. Il suffit, pour former le chiffre que l'on désire, d'indiquer en première position la série décimale dans laquelle on se trouve. Ce qui peut être illustré par le schéma II.

---

(27) Par là, on voudrait exprimer le fait que le nombre soit d'objets exigés pour l'accomplissement d'un rite, soit de fois pour la répétition d'un geste rituel, ne doit pas dépasser 9. En d'autres termes, 9 est le maximum. Ce chiffre est ainsi senti par les Basa comme un sommet, raison pour laquelle ils l'utilisent pour symboliser la plénitude.

SCHEMA II



1) Les nombres 99, 999, 999.999 sont considérés en eux-mêmes.

PLANCHE X

SYSTÈME DE NUMÉRATION CHEZ LES BASA

organisation du système

TABLEAU I

PLANCHE XI 348

Poóg
(Y)ádá = 1 (un) D

(B)â = 1 et 1 (deux) D

Aâ = 3 (trois) D

Nâ = 3 (trois) et 1 (un) D

Tân = 5 (cinq) D

LA REPRÉSENTATION GESTUELLE DES NOMBRES (1 À 5)

áâ = 3 (trois) D

SÁMÀL +

áâ = 3 (trois) G

áâ = 3 (trois) G

SÂMBÓG +

ámàl póg) *Nâ* = 3 (trois) et 1 (un) D
= 4 (quatre) D

Tân = 5 - 1 (quatre) D

JWÈM +

Tân = 5 - 1 (quatre) G

Tân = 4 + 1 (cinq) D

BǑ +

Nâ = 4 (quatre) G

Tân = 5 (cinq) D

JǑM +

Tân = 5 (cinq) G

LA REPRÉSENTATION GESTUELLE DES NOMBRES (6 À 10)

D E U X I E M E P A R T I E

CROIRE EN JESUS-CHRIST :

L'HOMME ET SON ENGAGEMENT DE FOI CHRETIEN

Pour une théologie consciente de ses racines culturelles

L'introduction du christianisme en milieu camerounais au siècle dernier fait partie intégrante d'un vaste mouvement d'expansion d'un monde humain, l'occidental (plus précisément européen) dans ses différentes "modalités", vers le monde négro-africain dont la vie est, elle aussi, multiforme (selon les différents groupements plus ou moins étendus d'individus humains qui le composent). Dans le contexte de cette expansion, le christianisme est la composante proprement religieuse et sa spécificité est d'être un message d'un ordre particulier, destiné à tous les hommes sans exception et sans distinction aucune, c'est à ce titre que ce message est dit universel. Ses propres adeptes l'appellent Message chrétien.

Le "porteur" du Message chrétien, le missionnaire, est chargé de le transmettre à tous les hommes de bonne volonté qui veulent bien l'accueillir. Cette tâche requiert des méthodes et des moyens qui rendent possible une telle transmission, à partir de laquelle naît le "type d'existence" que l'on appelle la "vie chrétienne". Cette vie qui surgit ainsi est le "résultat" de la ré-organisation du "matériau humain" concerné (avec son sens immanent) en fonction du sens (que l'on pourrait, avec beaucoup de prudence, appeler "contenu") du Message transmis.

Les premiers messagers du christianisme au Cameroun vinrent d'Angleterre à partir de 1842. Ils furent suivis peu après par la "mission de Bâle" qu'on trouve implantée à Douala à partir de 1845 (1). Les catholiques romains n'apparaissent sur la scène que quarante-huit ans plus tard, en 1890, cinq ans environ après le commencement de la colonisation du Cameroun par l'Allemagne. Les premiers missionnaires catholiques romains furent des pallottins,membres de la congrégation fondée par Vincent PALLOTTI(1795-1850) (2). Ils venaient de Limbourg où se trouve la Maison-mère de la congrégation. Les Pallottins travailleront dans notre pays jusqu'au moment où éclate la première guerre mondiale (1914-1918). Mais ils ne furent pas les seuls à y œuvrer pour la transmission du message chrétien pendant cette première période. A la fin de 1912, l'évangélisation d'une partie du Cameroun fut confiée à la Province allemande des prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, fils spirituels du Père DEHON. Ils débarquèrent à Douala le 30 novembre 1912 avec à leur tête le Père LENNARTZ. C'est la "mission de l'Adamaoua".

Dès la période de la guerre, la mission du Cameroun changea de titulaire. En octobre 1916 les missionnaires du St-Esprit, suivis quelques années plus tard par les prêtres du Sacré-Cœur de St-Quentin de la Province française, vinrent continuer l'œuvre entreprise par leurs prédécesseurs.

---

(1) On pense que c'est cette mission protestante de "Basel" qui est à l'origine de la désignation Basè que les Basa (et les Duala) ont forgé pour signifier la religion chrétienne. Le christianisme de confession protestante s'appelle "basè log(a)-sango" = la religion de la famille ou du clan du pasteur (protestant) ou encore "de chez monsieur". Le christianisme de confession catholique romaine est dit "basè log-pada" = la religion de "la famille ou du clan du prêtre".
a) Log ou ndog est un terme basa pour désigner la famille ou le clan. Ainsi log-Sak signifie la famille ou le clan de Sak.

(2) Né à Rome et canonisé en 1963, patron de tous les prêtres missionnaires (Cf. Album des 75 ans de l'évangélisation de l'Eglise catholique romaine au Cameroun - 1966; p. 10).

D'année en année, d'autres congrégations d'hommes et de femmes se joindront à eux, renforçant ainsi l'équipe des messagers du christianisme. Ici, nous voulons parler essentiellement de la branche du catholicisme romain.

Jusqu'en 1935, le Cameroun ne possède comme personnel autochtone dans les différents groupements de chrétiens que des catéchistes dont un des plus grands mérites dans l'histoire missionnaire du Cameroun est d'avoir réussi, pendant les temps durs de la guerre, à maintenir la vie chrétienne bien vivante dans les groupes qui leur avaient été confiés. Le 8 décembre 1935, on assiste à l'ordination des huit premiers prêtres camerounais. Depuis lors la communauté chrétienne du Cameroun s'est bien agrandie et son personnel autochtone est devenu plus nombreux. Près d'un million et demi de catholiques répartis en treize Diocèses, dont huit ont à leur tête des évêques autochtones. Quant au personnel qui œuvre dans les différentes communautés, la proportion entre membres étrangers et membres autochtones varie beaucoup selon les régions. En outre, "l'implantation" géographique du christianisme est encore très limitée (dans le Nord les chrétiens sont plus clairsemés) et sa pénétration dans les comportements connaît des niveaux assez différents.

Mais cette évangélisation qui, sur le plan "formel", marque incontestablement une progression que l'on peut raisonnablement qualifier d'irréversible, ne va pas sans poser de nombreux problèmes de fond que l'on tâche à résoudre avec un remarquable courage et souvent aussi à supporter simplement, parfois avec une patience résignée. Pour comprendre la situation actuelle, même après le deuxième Concile du Vatican, il est indispensable de répondre, ne fût-ce que de manière sommaire, à la question de savoir comment le Message chrétien, selon les relais du catholicisme

romain, a été transmis aux populations humaines qui composent le Cameroun d'aujourd'hui.

Dans les temps présents la mission chrétienne étrangère touche à sa fin. La pleine responsabilité de l'évangélisation du pays revient en droit et en fait aux chrétiens camerounais eux-mêmes (3). Pour éviter les erreurs du passé et améliorer ce qui a été bien fait, on ne peut plus se dispenser de poser et de chercher à résoudre le problème de savoir comment aujourd'hui et demain "dire" le message chrétien dans le monde humain qui est le nôtre et donc chercher à saisir chaque fois globalement et en chaque point précis le contenu ou mieux, le sens exact de ce message à "faire percevoir" en le reconstituant dans l'humanité même des croyants, afin que l'engagement de foi chrétien qui est un lien d'amitié entre Dieu et l'homme concret soit senti, vécu et pensé dans "la vérité". On ne trouvera pas dans cet essai une quelconque "recette", toute prête. L'on a seulement voulu indiquer quelques pistes de recherche et tenté d'esquisser une méthodologie capable d'assurer une "implantation" du message chrétien sauvegardant à la fois le mystère de Dieu et l'humanité de chaque homme.

---

(3) Le discours de Paul VI à Kampala en juillet 1969 l'entend ainsi.

I

LA REPONSE DE LA MISSION DES TEMPS MODERNES :

"UNE ANNONCE INTEMPORELLE DE LA FOI"

ACCUEILLIR ET CONFESSER UNE SEULE ET MÊME FOI CHRÉTIENNE

LIVRÉE SELON UNE SEULE ET MÊME CONCEPTION DE L'HOMME

CHAPITRE IX

LA MISSION DES TEMPS MODERNES ET SES EMBARRAS : DOCTRINE ET PRATIQUE INTEMPORELLES

Ce chapitre n'est pas l'historique de l'évangélisation catholique (romaine) au Cameroun. Il ne vise pas davantage à décrire, même sommairement, les pratiques missionnaires telles qu'elles se présentent dans cette partie du monde. Il s'agit simplement d'évoquer quelques faits importants dont la signification est fondamentale pour la compréhension de la situation actuelle des communautés chrétiennes dans notre pays et peut-être aussi dans d'autres pays africains qui ont suivi un itinéraire analogue.
Nous montrerons ensuite ce que comporte d'insuffisant la façon de voir et d'agir qui est ici à l'œuvre . La marche de l'exposé se divise en trois sections :

- Les décalques comme forme de transmission du message chrétien.
- Les directives actuelles.
- Insuffisance de la distinction entre l'essentiel et l'accessoire.

PREMIÈRE SECTION : LE CHRISTIANISME INTRODUIT AU CAMEROUN PAR LES CATHOLIQUES ROMAINS. QUELQUES ASPECTS THÉORIQUES ET PRATIQUES DES RÉALISATIONS : LES DÉCALQUES COMME FORME DE TRANSMISSION DU MESSAGE CHRÉTIEN.

Comme ailleurs, ici la mission se fait grâce à un certain nombre d'instruments. On a les moyens - sur le terrain et dans les écrits - de repérer ces instruments. Parmi ces derniers, on peut énumérer, entre autres, l'apprentissage et l'exécution des pratiques religieuses de toute sorte,

l'Action catholique, la Bible, le catéchisme etc. (1).

A) L'APPRENTISSAGE ET L'EXECUTION DES PRATIQUES RELIGIEUSES.

Sur ce point, la constatation générale à faire est que dans leur conception, leur organisation et leur exécution, les pratiques religieuses mises en œuvre par la mission, ont été et restent toutes, copiées "littéralement" sur les modèles en usage dans la patrie de l'évangélisateur. Par exemple : le rosaire; la récitation de"l'angelus" (le matin, à midi et le soir) (2); la récitation trop souvent machinale des formules de prières apprises par cœur , laquelle récitation tend à être définie comme LA prière, au risque de défavoriser, même sur le plan individuel, la spontanéité créatrice de l'improvisation dans l'attitude de prière. Il y a quelques années seulement (six ans peut-être) on s'est brutalement rendu compte que depuis des dizaines d'années, au cours de la célébration eucharistique on récitait, après la communion, en guise d'action de grâce, une formule de prière "traditionnelle" dont le contenu, pour certains passages, est bien préoccupant; voici un de ces passages : *"A sòn... mè nyagal be mè wè mam ma nkòn 'si : tò mase, tò lihad, tò masòda; mè nyagal ndigi wè jam jada : ti mè "grasia" lè mè bòn haban mabè; ti ki mè "grasia" i yan mam ma nkòn 'si mòmaso, ni gwes ndigi wè tama..."*. En voici la traduction : "Seigneur... je ne te demande pas les choses de la terre (de ce monde) : ni la joie, ni la richesse ni le bonheur; je ne te demande qu'une chose :

---

(1) L'ordre de cette énumération n'est pas fait en fonction d'un critère de valeur "hiérarchisant".

(2) Cette pratique est sérieusement en régression.

donne-moi la grâce de ne plus commettre de péché... Accorde-moi aussi la grâce de mépriser les choses de ce monde et de n'aimer que toi..." (3). On notera, en passant, le type de christianisme qui apparaît ici, celui du XIXe siècle : issu du piétisme, il plonge ses racines jusqu'aux temps de la réforme (aux XVIe-XVIIe s.). L'évangélisation en provenance d'un milieu qui a été touché par un tel "courant chrétien", ne peut échapper à son influence.

A la liste des pratiques qui viennent d'être citées, on peut ajouter bien plus de choses encore, relevant des domaines les plus divers de la vie ecclésiale, par exemple les sacrements. Il n'est pas jusqu'aux gestes, paroles, "matériau" et déroulement de l'action (rituelle) qui ne soient programmés - jusqu'à ce jour - dans les rituels, les missels de toutes sortes etc, produits par - et aussi pour - les communautés chrétiennes de France, d'Angleterre, d'Italie etc. On se rappelle la discussion relative à l'emploi du pain et du vin dans la célébration eucharistique dans des milieux tels que les nôtres, sans oublier l'organisation "matérielle" de ce rite (4).

B) L'ACTION CATHOLIQUE.

Parmi les différents types de décalques dont on s'est servi, il faut également citer l'action catholique. Celle-ci a été introduite au Cameroun après la deuxième guerre mondiale autour des années 49-50, sous la forme

---

(3) Plusieurs générations de chrétiens se sont adressées ainsi à Dieu; quelques autres le font encore aujourd'hui.

(4) A ce point de vue un observateur, même non averti, ne manquera pas d'être frappé par le syncrétisme étonnant de ladite "réforme" liturgique actuelle. En fait, ce qu'il faudrait à nos communautés aujourd'hui, c'est, selon nous, non pas une réforme mais une"re-invention" sinon une création de la vie liturgique.

de la J.O.C. et à partir de la France. Elle s'implanta dans les grandes agglomérations "urbaines" et en milieu rural parfois avec cette même dénomination (de J.O.C.). Elle fut étendue aux écoles primaires et secondaires, au fur et à mesure que celles-ci sont créées.

Mais dans les villes comme Douala (la plus peuplée de toutes, au Cameroun), Yaoundé, Nkongsamba etc., on se trouve encore en plein secteur tertiaire. Le port de Douala utilise une main d'œuvre relativement "nombreuse", sans pour autant donner lieu à la formation d'un "monde ouvrier". Dans ces villes on rencontre plutôt beaucoup de commerçants et des gens exerçant des professions libérales. Aujourd'hui encore, quelques usines parcimonieusement implantées ça et là n'ont pas encore réussi à changer fondamentalement la physionomie de ces milieux comme secteurs tertiaires.

Or en Belgique, en France ou en Italie, pays dans lesquels l'Action catholique ne joue pas toujours le même rôle (5), ce mouvement naît des problèmes posés par une division socio-économique qu'il accepte; et c'est à l'intérieur d'un tel contexte qu'il va s'organiser et œuvrer. Mais, même en tenant compte de certaines nuances, il est difficile d'établir même aujourd'hui une analogie qui tienne, entre les deux contextes socio-économiques en présence.

On pourrait introduire ici, à la décharge des "jocistes", une hypothèse qui justifierait leur démarche, comme en Italie, par des préoccupations d'ordre politique. L'objection, malheureusement, reste la même. Car le parti éventuellement visé par les promoteurs de l'Action catholique,

---

(5) L'A.C. en Belgique, et dont le fondateur est CARDJN, est bien différente de celle,postérieure en date, d'Italie. Et même si celle-ci dérive de celle-là, elle n'est plus mue par les mêmes intentions.

avait partiellement échoué (6) parce qu'il avait organisé son action en s'appuyant sur la même analyse socio-économique erronée.

"Forme moderne" de l'apostolat - a-t-on dit - organisant les laïques catholiques en vue de collaborer à l'œuvre missionnaire de la hiérarchie (!), il n'est pas moins vrai que l'A.C., même dans ses vestiges actuels, reste difficile à identifier dans le Cameroun d'aujourd'hui.

Sur ces deux points évoqués, la forme de transmission du message chrétien apparaît, dans les mondes humains concernés (notamment au Cameroun), comme une reproduction mimétique de comportements, d'attitudes et d'action d'un autre monde humain différent, chrétiennement engagé. A la longue, une telle méthode d'évangélisation, étendue à l'ensemble de la vie chrétienne d'une communauté, quelles que soient ses dimensions, conduit inéluctablement à une atrophie fatale de la créativité de cette dernière. Une des conséquences graves en est que la communauté ainsi organisée et marquée, se trouve insérée dans un mode d'existence "superficiel", artificiellement entretenu. Une telle communauté ne tarde pas à disparaître dès que l'on coupe les canaux extérieurs "d'alimentation" ou que les premiers "chocs" surviennent.

Le manque de créativité évident, constaté dans nos régions, n'est pas synonyme d'incapacité; il s'agit d'une sorte de paralysie de surface. Une vie humaine reste en pleine activité dans les communautés; mais elle est obligée indûment de s'enfermer dans un état de "refoulement" quasi permanent. Dans son monde humain, l'Africain reste capable d'excellentes créations même en matière d'engagement de foi chrétien; mais il faut que, de manière effective, on lui laisse la possibilité de le faire. Telle est du moins la leçon du mouvement liturgique actuel.

---

(6) En ne réussissant pas à prendre le pouvoir.

C) LA BIBLE.

Il est pour le moins surprenant que l'annonce de Jésus-Christ à ceux qui ne le connaissent pas encore ait autant négligé le document essentiel, source et guide de la foi chrétienne. Effectivement la Bible n'a joué et, encore aujourd'hui, ne joue dans la mission qu'un rôle mineur.

Dans un ouvrage intitulé "Sécularisation en Afrique ?" et publié en 1973 par le Secrétariat pour les non-croyants, L. MINKAT, prêtre camerounais (7), alors Directeur du Secrétariat de la Conférence épiscopale camerounaise, écrit à propos de ce qu'il appelle le "christianisme traditionnel" : "La première évangélisation s'est réalisée au Cameroun bien avant le renouveau biblique. Ce qui passe, dans la catéchèse et la prédication, ne traduit que de loin le dynamisme libérateur du Dessein de Dieu sur l'humanité. Le catéchisme tient pratiquement plus de place que la Bible. Ses enseignements sont nécessairement sommaires, administrés par voie d'autorité, souvent par des catéchistes de la vieille école... La présentation "traditionnelle" (8) n'a guère de chance de résister à la critique rationnelle. Elle ne peut davantage rendre compte du fait que le christianisme a pu être au cœur du dynamisme de l'Occident" (9).

Certes, il existe des extraits de textes bibliques qui interviennent au cours de certaines célébrations, principalement l'eucharistie. Néanmoins il n'est pas moins vrai qu'il n'y a de traduction en basa ou en une autre langue du pays, ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament, faite par les catholiques.

---

(7) D'un certain âge déjà.

(8) De l'évangile ou du christianisme ?

(9) "Sécularisation en Afrique " (ouvrage collectif); Rome 1973, p. 22. Le titre du paragraphe cité est justement : "Le christianisme comme message".

D) LE CATECHISME.

On va examiner à présent, sur un point précis qui intéresse particulièrement notre propos, l'instrument principal de transmission du message chrétien aux mondes humains du Cameroun : le catéchisme. Mais d'abord un mot concernant l'origine, la présentation et certaines caractéristiques de ce manuel d'instruction religieuse.

1. L'origine.

Le manuel actuellement en usage dans le Diocèse de Douala est une "traduction", en basa, d'un des catéchismes utilisés en France au siècle dernier. De ces catéchismes, il existe, en fait, trois manuels de même type(10) qui ont pu servir de texte original au catéchisme "basa". Mais aucun criterium ne permet de dire avec certitude lequel a réellement servi à l'établissement de celui - ci (11).

2. Présentation générale.

Le schéma général de présentation du catéchisme "basa" est celui des catéchismes français du XIXe siècle : question - réponse. Le mérite principal en est probablement de faciliter le procès de mémorisation.

Au niveau de la structure générale et de l'esprit de ce manuel, un parallèle des grandes divisions avec le catéchisme issu du Concile de Trente (12)

---

(10) Il en existe à la Maison-mère des Pères du Saint-Esprit à Paris, 30, rue Lhomond.

(11) Le catéchisme allemand n'a pas survécu aux bouleversements de 1914-1918.

(12) Nous avons consulté pour cet exposé, le "catechismus romanus, ex decreto concilii tridentini et Pii V pontificis maximi, jussu primum editus; editio iterata" (Bruxelles, 15 octobre 1661).

permet de noter une remarque très importante sur le plan de la "physionomie" d'ensemble du christianisme non seulement "basa" mais de tous ceux des régions, issus soit du même catéchisme soit des catéchismes analogues. Voici ce parallèle :

CATECHISME DE TRENTE
(535 pages)

Ie PARTIE : SYMBOLE DE NICEE
Explication libre et plus développée des 12 articles de foi.

IIe PARTIE : LES SACREMENTS
1. Le baptême
2. La confirmation
3. L'eucharistie
4. La pénitence
5. L'extrême-onction
6. L'ordre
7. Le mariage

IIIe PARTIE : LES PRECEPTES DU DECALOGUE
Les dix commandements sont exposés les uns après les autres.

IVe PARTIE : DE LA PRIERE
1. Exposition de la notion de prière
   - sa nécessité
     son utilité
   - parties et formes de la prière (degrés)
   - ce qu'il faut demander
   - pour qui il faut prier
   - à qui s'adresser dans la prière
   - préparation à la prière
   - disposition à avoir en priant
2. Exposition, une par une, des différentes parties du "Notre Père qui es aux Cieux".

V. DEUX APPENDICES consacrés l'un à l'usage du catéchisme à travers les dimanches de l'année tandis que l'autre est un simple index de tout le catéchisme.

CATECHISME BASA
(109 pages)

Ie PARTIE : SYMBOLE DE NICEE
Explication brève des 12 articles sous forme de questions-réponses.

IIe PARTIE : A.
a) LES PRECEPTES DU DECALOGUE
Ses dix commandements expliqués l'un après l'autre comme dans le catéchisme de Trente

b) Les commandements de l'Eglise : les six sont expliqués de la même façon que ceux du décalogue

B. LE PECHE

IIIe PARTIE : LES MOYENS DE SANCTIFICATION
1. La grâce
2. Les 7 sacrements
   . le baptême
   . la confirmation
   . l'eucharistie
   . la pénitence
   . l'extrême-onction
   . l'ordre
   . le mariage
3. De la prière
   a) ce qu'est la prière tout comme dans cat. Trente
   b) exposition du "Notre Père", du "Je vous salue Marie", du "signe de croix"
   c) les prières que tout chrétien doit savoir.

IV. DEUX APPENDICES :
- ordination sacerdotale
- prières pour "l'heure sainte".

Dans leurs grandes lignes les deux textes semblent pratiquement identiques; mais dans le texte basa, la deuxième et la quatrième parties du catéchisme tridentin ont été fondues ensemble et placées en troisième position, alors que le décalogue, enrichi des six commandements de l'Eglise, absents du catéchisme romain, vient en seconde position directement après le symbole de Nicée. Ce qui paraît indiquer clairement que le christianisme, à travers sa transmission, a été, à ce niveau, infléchi dans le sens d'un certain légalisme.

On peut faire observer également que le catéchisme basa en est actuellement à sa cinquième édition, datée de juillet 1967 (13). Il n'en comporte pas moins, dans son vocabulaire, une véritable mine inépuisable de termes dont le caractère impénétrable atteste de la part du "traducteur" le souci de transporter à peine retouchés les mots mêmes dont on pense qu'il ne peut y avoir d'équivalents. En voici, pris au hasard, quelques exemples: *mesa* (= messe); *sakrament* (= sacrement); *ekaristia* (= eucharistie); *kommion* (= communion); *eklesia* (= Eglise); *baed* (= *Beichte*, en allemand = confession); *ablas* (de l'allemand : *Ablass* = indulgence, pardon, rémission); *trinitas* (= trinité); *person* (= personne); *mbu-mpubi* (= Saint-Esprit); *kristèn* (= chrétien) etc. On aura remarqué la tendance à la "dé-temporalisation" au niveau de la langue. Et le catéchisme est essentiellement appris par cœur.

Il résulte de toutes ces observations préliminaires que par rapport au catéchisme plus originaire de Trente, le catéchisme "basa" de par son rôle de transmission et grâce au concours des catéchismes français de l'époque, a introduit dans le message chrétien certains éléments d'infidélité en milieu basa. Et ce phénomène devient beaucoup plus préoccupant lorsqu'on aborde le "contenu" même de cet ouvrage.

---

(13) Le responsable actuel de la traduction de cet ouvrage ainsi que du "missel basa" est un prêtre autochtone promu récemment à la dignité de Vicaire épiscopal et de Prélat d'honneur du Saint-Siège.

Examinons, sur un point précis, l'enseignement qu'il dispense à ses usagers depuis plus d'un demi siècle.

3. L'anthropologie du catéchisme "basa".

α - *Présentation.*

Un enseignement, très sommaire, sur l'homme est inséré dans l'article Ier de la toute première des trois grandes divisions du manuel. On notera encore une fois, pour mémoire, qu'il s'agit d'une traduction qui s'est voulue aussi "fidèle" (14) que possible au texte original.

L'enseignement sur l'homme occupe le cinquième rang après ceux relatifs à :

1) la nature de Dieu;
2) la Trinité;
3) Dieu Créateur;
4) ce que sont les anges.

Il tient en quatre questions et quatre réponses, selon le schéma général de l'ouvrage. Le voici (15) :

---

(14) Cf. Allocution du pape Paul VI au Symposium des Evêques d'Afrique à Kampala (1969), 2° partie; § 1.

(15) "Katekismus i maeba ma katolik ni hòb basa" (= catéchisme contenant la doctrine catholique, en langue basa), p. 10.

BASA

35. *Kinjè Jòb abisog hèg imbus Biangèl ni mam mòmaso ?*

Rép. *Mud nyèn Jòb abisog hèg imbus Biangèl ni mam mòmaso.*

- *Jòb abihèg mam maye lè mabilemel nyè. Abihèg biangèl biye lè bi ye mimbu* (16) *ngi nyŭ* (17)*, a hèg bod ba baye lè bagwe mbū ni nyŭ; ahèg binuga ni dinuni ni tjòbi, bini gwòm gibwe nyŭ ndi bigwe be yi; ahèg biè biye lè bi nogda; ahèg ngog iye lè inan be; ahèg maleb maye lè ma ngwela be; ahèg mbèbi iye lè ditabe lè dila gwèl ni mo.*

36. *Kinjè iye mud ?*
Rép. *Mud aye yòm yi i ibipemel i mò ma Jòb, iye lè i gwe nyŭ ni mbu.*

- *Inde bankelel lè mbū, mud anlama be hŏnòl lè unu mbū dinheb, ndi tò mbū 'siga, tò u hikòda. Mbu 'mud uye yòm iye lè ditabe lè dila tèhè ni mis. Mbū u mud urwò be mba mba. Ni mbū lè dinhèg peg, ni sònda mam ma Jòb, ni mbu lè dingwes Jòb.*

37. *Jòb abibog hèg bod banèn ?*

Rép. *Jòb abibog hèg bod ba. munlom wada jol je lè Adam, muda wada jol je lè Eva.*

- *Jòb abihèg nyu Adam ni biteg, ahèg yag mbū urwò be, ni nyè a ad wò ni nyŭ Adam. Jòb abisòdòl mbai yada i tol Adam , ni nyè ahèg nyu Eva ni yò; aynh yag mbu u mwò be ni nyè a ad wò ni nyŭ Eva.*

38. *Lè iye mbalè lè bod bòbaso babilol yag Adam ni Eva ?*
Rép. *Ñ, iye mbalè lè bod bòbaso babilol yag Adam ni Eva.*

FRANÇAIS

35. Qu'est-ce que Dieu a créé en tout dernier lieu après les anges et toutes les autres choses ?
Rép. C'est l'homme que Dieu a créé après les anges et toutes les autres choses.
- Il a créé des choses qui lui étaient agréables : les anges qui sont des *"mbū"* sans *"nyŭ"* (17), les hommes qui ont un *"mbū"* et un *"nyŭ"* ; les animaux, les oiseaux et les poissons : ces choses-ci ont un *"nyŭ"* mais n'ont pas d'intelligence; les arbres qui n'ont pas de sensibilité ; la pierre qui ne grandit pas; l'eau qu'on ne peut saisir; et le vent qu'on ne peut attraper avec les mains.

36. Qu'est-ce que l'homme ?
Rép. L'homme est un être doué d'intelligence, sorti des mains de Dieu et qui possède un *"nyŭ"* et un *"mbū"*.
- Lorsqu'on parle du *"mbū"*, il ne faut pas penser au *"mbū"*de la respiration pas plus à la fumée de la cigarette qu'à celle de la pipe. Le *"mbū"* de l'homme est une chose qu'on ne peut voir avec les yeux; il ne meurt jamais : *mbū* avec lequel on réfléchit, on connaît les choses divines et on aime Dieu.

37. Combien d'hommes Dieu a-t-il créés au commencement ?
Rép. Au commencement Dieu créa deux hommes : un homme du nom Adam, une femme appelée Eve.
- Dieu créa le *"nyŭ"* d'Adam avec de la terre puis un *"mbū"* qui ne meurt pas et l'unit au *"nyŭ"*d'Adam. De la poitrine d'Adam il tira une côte, et en fit le *"nyŭ"* d'Eve; il prit un *"mbū"* qui ne meurt pas et l'unit au *"nyŭ"*d'Eve.

38. Est-il vrai que tous les hommes descendent d'Adam et d'Eve ?
Rép. Oui il est vrai que tous les hommes descendent d'Adam et d'Eve.

---

(16) Ton haut

(17) Ton composé montant

A propos de cet exposé du catéchisme, on peut faire une remarque : la manière dont son contenu est "livré" au monde basa et les conceptions qu'il véhicule pourraient donner quelque satisfaction : dans la mesure précise où l'évangélisation est conçue comme un phénomène de transmigration de coutumes particulières, de certains modes de "sentir", de penser, de voir, et d'agir, en un mot, de vivre, et qui ont été définis comme chrétiens au cours d'une expérience particulière de la vie chrétienne, dans l'histoire. Mais lorsqu'on engage la réflexion dans des contextes précis et dans des situations concrètes, la satisfaction peut, très vite, faire place à plus de réserve, voire à un malaise réel.

β - *Analyse.*

Ce passage du catéchisme fait apparaître que dans son enseignement, le missionnaire se base sur une conception de l'homme bien précise. Et c'est à partir d'elle qu'il conçoit ses définitions et développe les différentes explications, fournies au néophyte. Cette approche de l'homme relève d'une anthropologie assez dualiste que le porteur du message chrétien a essayé de rendre en basa. Voici comment il s'y est pris :

Il disposait, en français, de deux termes exprimant chacun une notion bien distincte : le corps et l'âme (ou l'esprit).

Le corps est pris ici au sens "physique" et physiologique du terme. C'est un "objet matériel" mesurable et que l'on classe parmi les autres objets de l'univers. Pour l'homme de (ou mieux, dans) la rue, le corps c'est "lui" en tant qu'il se situe parmi les "autres corps". Etant ainsi "projeté" parmi ces autres corps, "il" se regarde quelque peu de l'extérieur et, gardant pourtant le sentiment de son propre "secret", il est sur la pente d'une "dissociation" de sa propre unité vécue. En outre, cette "dissociation" s'accentue sous l'influence de la vulgarisation scientifique : et elle

rejoint alors la vue objective (normale) des sciences de la Nature sur l'homme.

L'âme est différente du corps. Ce mot (âme) sert à désigner ce qui de l'homme ne peut pas être rangé parmi les corps et qui conserve une certaine indépendance. A la mort elle "comparaît devant Dieu" tandis que "le corps retourne à la terre" (cf. Gn 3, 19), formule que tous les catéchismes reprennent à Genèse, chap. 3. L'âme est "invisible", "immortelle", "intelligente" et "capable d'aimer etc." (18).

C'est une anthropologie "à deux pièces", qui sont détachables l'une de l'autre : leur séparation constitue le phénomène de la mort(19). Ainsi conçue, la mort achève de donner consistance à cette vision dichotomique de l'homme. Il se peut que le missionnaire ait en outre "appris" de ses études une théorie proprement dualiste de l'homme et qu'il y soit rejoint par tel savant, ethnologue ou autre. C'est alors que le missionnaire va organiser ses interventions et tout remanier en fonction de ce dualisme. L'homme du monde basa est le champ de cette opération.

L'évangélisateur "voit" bien le "corps" des hommes qu'il rencontre, et même il le touche lorsque, par exemple, il serre la main à ces gens. En outre, il s'est rendu compte que l'on utilise le mot *nyŭ* à propos de ces corps qu'il touche et voit. Et sans plus chercher à en savoir davantage, il a pensé que, avec *nyŭ*, la première pièce de son édifice était désormais assurée. Mais de *nyŭ* il ne s'intéresse essentiellement qu'au mot (20).

---

(18) Cf. réponse à la question n° 36 du catéchisme basa, p. 10.

(19) Voir également le "manuel d'instruction religieuse pour les jeunes" en usage dans le Diocèse de Douala depuis octobre 1976, p. 112. Cet ouvrage est uniquement en langue française.

(20) Cf. le schéma correspondant à la marche de"l'opération".

Car arraché de sa constellation qui lui donne sens et consistance, *nyŭ*, ce nom de totalité, devient dans le nouveau contexte (celui du christianisme que confesse le catéchisme "basa") un nom d'une partie opposée à une autre partie (20), et même plus : on a réussi à lui faire désigner, tout seul, une réalité quasi-indépendante : le corps (au sens du missionnaire). Il ne faut donc plus qu'une seconde pièce pour que la doctrine de l'homme du christianisme "en vogue" à l'intérieur du monde humain d'origine du missionnaire prenne forme et consistance.

Dans ses recherches, le porteur du message chrétien a été orienté vers un autre mot dont les Basa se servent couramment pour caractériser l'homme : *mbŭ*. Celui-ci désigne le souffle humain (et aussi la vapeur qui sort de la bouche ou des narines). Ce terme va servir d'équivalent au mot âme ou esprit, également en usage dans le langage chrétien du pays du missionnaire; ce qui complète, pense-t-on, le binôme *nyŭ-mbŭ* ("basa") parallèle au binôme corps-âme (ou encore esprit) du "monde" de l'évangélisateur. Comme *nyŭ* , le mot *mbŭ*, nom de totalité, est à son tour arraché de sa constellation naturelle qui détermine son statut linguistique (21). Il devient, dans le nouveau contexte, un signe (linguistique) fonctionnant dans un sens opposé à son sens normal : un nom d'une partie opposée à une autre partie. Et l'opération est allée plus loin encore que dans le cas de *nyŭ*.

Dans ce contexte nouveau, le mot *mbŭ* a été forcé de recouvrir une notion qui décrit un référent dont les traits sont, pour certains, ceux d'un autre "champ" de référence humaine : *ńèm*. Le *mbŭ* devient porteur de "qualités" propres au *ńèm*, en plus de celles qui lui sont habituellement attribuées; ainsi : l'intelligence, la sensibilité affective.

---

(20) Cf. le schéma correspondant à la marche de "l'opération".

(21) Plus précisément sémantique.

Tous ces remaniements - non recherchés peut-être - sont faits pour l'usage du monde humain basa.

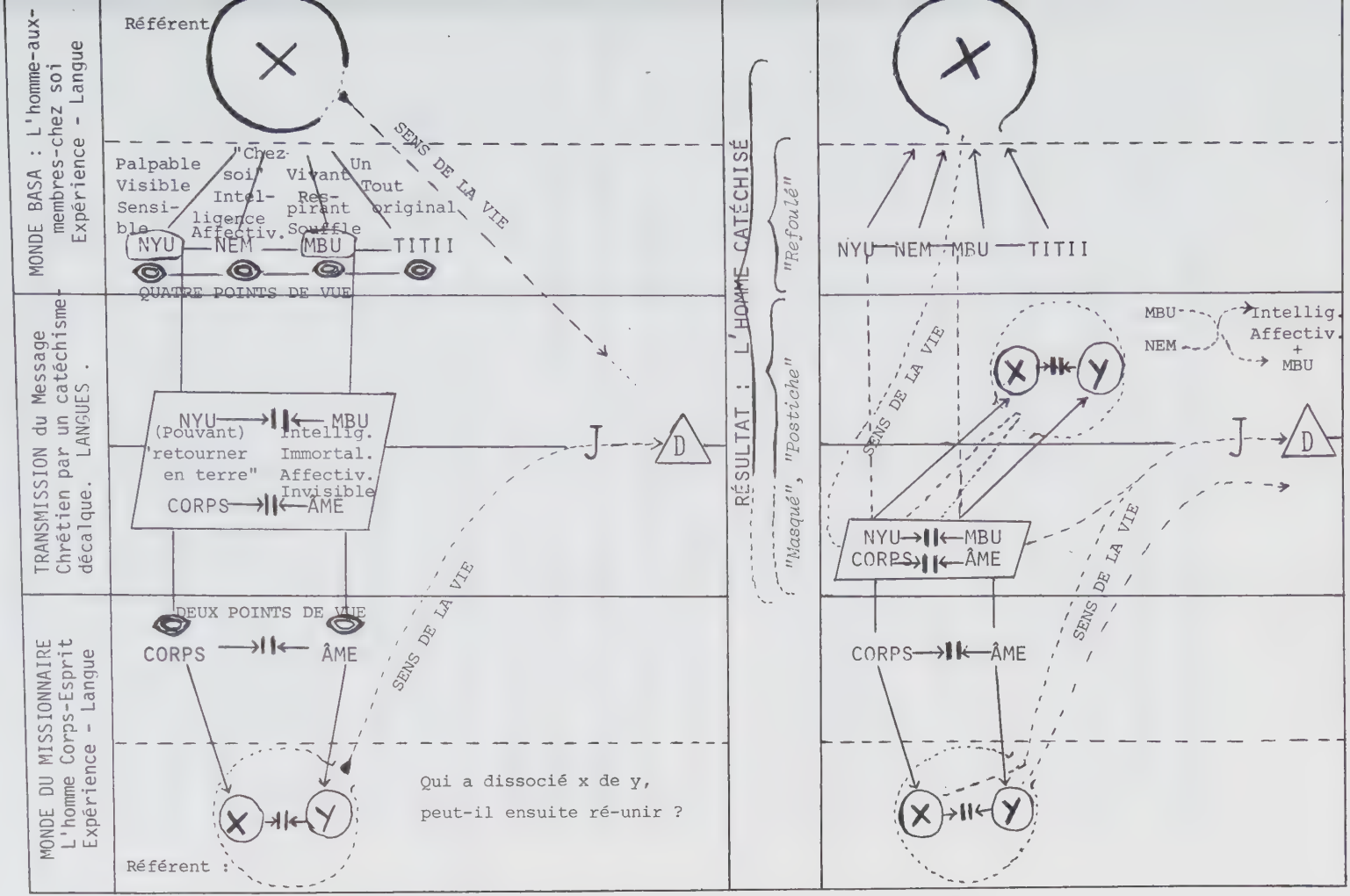
L'intention profonde du "traducteur" du catéchisme basa est probablement de pouvoir à la fois livrer aux Basa, le plus fidèlement possible, le message chrétien authentique et se faire comprendre d'eux le plus correctement possible. On décèle assez clairement cette intention à travers le choix qu'il fait des différents termes. Par contre, ce qui n'apparaît pas, c'est l'effort de comprendre le Basa dans son monde humain spécifique. Et toute cette opération ne s'est pas faite sans conséquences. A travers le procès d'arrachement artificiel, *nyũ* et *mbũ* sont devenus des contenants vides où l'on va déverser des contenus nouveaux.

γ - *Résultats.*

Outre ce qui a été noté au cours de l'analyse, on peut ajouter ici quelques précisions pour évaluer le travail accompli, du double point de vue linguistique et anthropologique. Le choix du mot *mbũ*, pour désigner l'âme, fait apparaître que le missionnaire a fait un rapprochement entre l'âme au sens de *animus* (le πνευμα grec) latin, désignant le souffle, la respiration, et *mbũ* (basa) servant comme la désignation du souffle chez l'homme. Mais c'est là une pierre d'achoppement à laquelle s'est heurté le procédé de l'évangélisateur, sans peut-être s'en rendre compte. On ressuscite au mot âme un sens disparu depuis bien des siècles déjà. C'est une création arbitraire, car "un élément linguistique n'a réellement de sens que dans un contexte et une situation donnés" (22). Le contexte de l'époque où œuvre l'évangélisateur ne l'autorise guère à opérer ce retour en arrière de plusieurs siècles. La situation où il se trouve ne justifie pas totalement le rapprochement âme - *mbũ*. Par ailleurs, le missionnaire a certes

---

(22) MARTINET (A.) : "Eléments de linguistique générale"; p. 36.



TRANSMISSION I : CE QU'IL NE FAUT PAS FAIRE

perçu - avec justesse - que le mot *mbũ* ne s'emploie que dans un domaine de référence humaine, donc uniquement dans le cas de l'homme. Le *mbũ* est un indice de l'homme; ce qui rend le terme apte à un usage métaphorique. Néanmoins, la méthode appliquée dans le catéchisme basa a conduit l'auteur à vouloir faire porter à un seul mot toute la plénitude humaine qui exige en fait quatre mots en basa. La même remarque vaut pour *nyũ* (23). On est donc allé - indûment - contre l'usage linguistique autorisé.

Bien plus, par l'introduction d'une opposition entre *nyũ* et *mbũ* on crée une dissociation en dehors de l'usage basa. Car on fait de deux dénominations globales des dénominations partielles.

En basa, comme on vient de le rappeler, il faut quatre mots - recouvrant respectivement quatre notions - grâce auxquels l'on parvient, à partir de quatre points de vue différents, à cerner l'originalité de l'individu humain. Mais chacun de ces mots et points de vue est total pour son propre compte. Car en basa, la langue fonctionne comme langue HUMAINE : c'est une fonction globale.

Dès lors que le système construit par l'évangélisateur a fait surface, avec les conséquences que l'on a pu aisément apercevoir, on aimerait savoir, de manière plus précise, ce que l'homme basa dit de lui-même.

4. L'anthropologie basa.

On ne prétend pas présenter, dans ce cadre restreint, l'anthropologie basa dans ses détails et ses développements. Les paragraphes qui suivent vont essayer d'en tracer les lignes essentielles permettant de mieux comprendre l'homme basa lorsqu'il parle de l'homme.

---

(23) Le terme nyũ est utilisé par le missionnaire dans un sens assez différent de celui de l'anthropologie basa.

Le caractère inadapté de la méthode missionnaire qui est appliquée à l'enseignement relatif à l'homme est clairement apparu au cours de l'analyse de l'anthropologie qui est utilisée par le catéchisme. L'emploi qu'on y fait de certains mots, tel que *nyŭ*, l'a montré. Mais c'est surtout autour du vocable *mbŭ* que les distorsions sont les plus nombreuses et les plus profondes. On voit assez aisément que l'évangélisateur n'a pas été sans ressentir - fût-ce vaguement - un certain malaise : la difficulté de circonscrire le référent du mot que l'on venait de choisir est un "bon" indice. Les explications du "traducteur" relatives au *mbŭ* sont fort embarrassées et, à cet égard, significatives : après avoir éliminé les autres emplois du mot *mbŭ* qui lui semblaient impropres (24), il conclut, pour définir le *mbŭ* de l'homme, que ce *mbŭ* se caractérise par son invisibilité, son immortalité, par sa capacité de réfléchir, de comprendre les choses divines et d'aimer Dieu (25). Mais ces embarras - en apparence mineurs - surgis autour du nom *mbŭ*, renvoient en réalité à un problème plus fondamental, que voici : *mbu* fait partie d'une constellation de termes par lesquels l'homme, chez les Basa, exprime la conscience de soi comme individu humain. C'est l'existence d'une telle conscience que le catéchète n'a guère soupçonnée, encore moins envisagée. Or, elle existe et l'on ne voit pas comment on pourrait expliquer certains phénomènes bien connus de nos populations autrement qu'à partir d'elle (26).

---

(24) En réalité, l'auteur énumère les espèces de mbu qu'il suppose avoir quelque ressemblance avec celui de l'homme.

(25) Cf. Katekismus... basa; q. 36 , p. 10.

(26) Exemples : le koñ (voir T.1 p.7 note 6), les combats nocturnes des sorciers etc.

LES DIVERSES INSTANCES DU SUJET HUMAIN.

Dans son ouvrage, cité à plusieurs reprises dans cet essai (27), Meinrad HEBGA, présentant la conception que les Basa, les Duala et les Ewondo (Bantu du Sud-Cameroun) ont de l'homme en tant qu'individu humain, distingue quatre instances différentes dans l'homme :

1° le "corps" (27) (en basa : *nyŭ* ; en duala : *nyolo*; en ewondo : *nyo* ou *nyol*) (29).

2° le "cœur" (28) (en basa : *ńèm* ; en duala : *mulema* ; en ewondo : *nèm*).

3° le "souffle" (28) (en basa :*mbŭ* ; en duala : *mudi* ; en ewondo :*evundi*).

4° l'"ombre" (28) (en basa : *titii* ou *yiinda* ; en duala : *edingè*; en ewondo : *nsisim*).

L'anthropologie basa assigne à chacun de ces quatre termes – *nyŭ, ńèm, mbŭ, titii* – un domaine de référence bien délimité. Il n'y a pas plus de confusion possible entre eux qu'il ne peut y avoir de séparation des uns d'avec les autres. Voici comment ils fonctionnent :

1° Le *NYU*.

Ce nom désigne dans l'homme la "masse humaine" offerte au regard, à la vue et accessible au toucher. Par le *nyŭ* l'homme se présente comme un être qui occupe une portion dans l'espace concret et tombe sous les sens, avant tout la vue et le toucher; il se donne à voir, à toucher, à "manipuler". Plusieurs expressions peuvent aider à en saisir la notion : a) *Mud nuu a gwe koyob nyu* = cet homme a un *nyŭ* (= teint) clair (30); l'équivalent de

---

(27) HEBGA,(M.) : "Le concept de métamorphoses d'hommes en animaux chez les Basa (a),Duala, Ewondo bantu du Sud-Cameroun", p. 237-244; Voir aussi du même auteur : "Emancipation d'Eglises sous tutelle", Paris 1976, p. 137-138.
(a) c'est nous qui soulignons.

(28) Les guillemets sont de nous.

(29) Nous ne retenons, pour notre propos, que les termes basa.

(30) Chez les Basa, le teint clair (chez l'homme) est dit rouge (Koyob).

cette expression est : *Mud nuu a nkoyob* = cet homme est rouge ou mieux, "rougeoit". b) *Mè nogda be mè nyu yòn* (= je ne sens pas ton *nyŭ*) a pour équivalent *mè nogda be mè wè* (= je ne te sens pas (au toucher)). Ou encore *Mè nogda be nyu* (= je ne sens pas mon *nyŭ* = je me sens malade) a pour équivalent *mè nogda be mè lòngè* (= je ne sens pas moi bien, c'est-à-dire je suis malade, se dit aussi *nyŭ i tabe mè mbo = mè tabe mbo*).

Relativement à ces deux groupes d'expressions, il y a deux remarques à faire. *Nyŭ* est une manière de désigner le x que désignent d'une autre manière les "indiquants personnels", je ou moi : il le désigne en tant qu'être "volumineux", solide, donc accessible au toucher et à la vue, mais également doué de sensibilité, capable d'éprouver la douleur (au sens physiologique) et d'acquérir une connaissance par les sens.

2° Le *NEM* , quant à lui, désigne en propre l'organe "cœur" , chez l'animal comme chez l'homme. Mais lorsqu'il fonctionne dans le champ des références humaines, il fonctionne métaphoriquement. Métaphoriquement, il désigne comme une sorte de centre de la vie intellectuelle et affective de l'homme. Son angle de visée atteint l'individu humain qu'il fait apparaître comme un être doué de connaissance et pouvant être affecté (au sens psychologique). Voici, en guise d'illustration, quelques exemples : *Nèm u nhend nyè* = le cœur lui est devenu noir, c'est-à-dire il est fâché; *ɲèm u nyi mè jam* = le cœur m'est devenu conscient de quelque chose. Le Basa se sert de cette expression pour décrire chez l'individu et relativement à quelque chose, le passage de l'état d'ignorance à un certain état de connaissance; et c'est au niveau du *ɲèm* que s'effectue cette transformation de l'homme. La notion de *ɲèm* est chez les Basa et probablement chez beaucoup d'autres peuples bantu une manière d'envisager l'individu humain comme être apte à connaître et à avoir des sentiments. Dire *ɲèm wèm u ngwes wè* (= mon cœur t'aime) c'est exactement la même chose que d'affirmer :

mè ngwes wè (= je t'aime); et aussi : cela m'a beaucoup fait souffrir (au sens moral ou psychologique) se dit en basa :*i jam li libisoghè mè i nèm kiyaga* (mot-à-mot = cette chose là a fait souffrir à moi au cœur beaucoup) et l'expression équivalente est : *i jam li li biti mè njoghè kiyaga* (mot-à-mot : cette chose là a donné à moi de la souffrance beaucoup). Ce qui revient à dire que le *ɲèm* est l'homme tout entier mais vu sous un angle particulier.

L'idée d'intérieur "dedans", de centre, que comporte la notion de *ɲèm*, comme on l'a laissé entendre plus haut, apparaît avec netteté dans toutes sortes d'expressions où le mot *ɲèm* reçoit un nouvel emploi métaphorique : *a yɨ̌ i ɲèm ndab* = il est assis au centre, au milieu de la maison; *a ntèg pan i ɲèm teble* = il a placé l'assiette au milieu de la table. Mais lorsque ce milieu, ce centre se trouve dans un espace enveloppant ou dans une masse (31), et pour peu qu'on soigne bien son parler, *ɲèm* doit être renforcé par le mot *kede* (= intérieur). On obtient alors ce qui suit : au lieu de : *a yɨ̌ i ɲèm ndab*, on dira : *a yɨ̌ i ɲèm kede ndab* (= il est assis au cœur-dedans de la maison). Mais dans le cas de *ɲèm* comme référence humaine renforcée, on assiste à une nouvelle "métaphorisation" qui porte cette fois sur *kede*. Dans ce cas, l'expression *ɲèm kede* doit être inversée (déclic formel de la "métaphorisation"), si l'on veut qu'elle signifie. On obtient alors *kede ɲèm*, c'est-à-dire au dedans/au cœur de soi-même.

Il apparaît dès lors que, bien qu'il soit un nom particulier, *ɲèm* désigne bien l'homme comme tel.

---

(31) Cf."la masse humaine" (supra).

3° Le *MBU*, terrain de référence humaine. Le terme *mbũ* a été retenu par l'évangélisateur pour traduire le mot âme (dans sa fonction de désignation en cours !); les Basa, quant à eux, s'en servent pour désigner en propre le souffle des narines, celui de l'homme, à l'exclusion de tout autre. Cet emploi réservé à l'homme ressort bien de l'opposition entre le *mbũ* et le *nhebeg*. Au lieu de *mbũ* , le Basa utilise couramment le verbe *heb* (= respirer) et son dérivé *nhebeg* (= respiration) qui en sont des équivalents sous un certain rapport. Ces deux termes sont plutôt neutres dans ce sens qu'ils sont applicables à l'homme comme à l'animal. *Heb* et *Nhebeg* servent à caractériser tout vivant qui respire.*Mbũ* , quant à lui, est appliqué au seul vivant humain.

Il existe bien d'autres emplois de *mbũ* dont le catéchisme a énuméré quelques uns : le *mbũ* de la cigarette, de la pipe (32); il y a le *mbũ* , vapeur qu'on "voit" sortir des narines ou de la bouche quand il fait froid, ou celle que l'on voit se dégager de quelque chose de chaud. Mais tous ces emplois sont des transferts métonymiques, donc nettement différents de *mbũ* au sens de la respiration du vivant *(nhebeg)* et, à plus forte raison, du vivant humain *(mbũ)*. Le souffle n'est ni palpable ni visible. Il devient objet de sensation lorsqu'on souffle fort contre une partie sensible du corps ("toucher"); il devient aussi visible à travers le phénomène de la "condensation de la vapeur".

N'est-il pas justifié d'objecter qu'ici le *mbũ* s'emploie aussi bien pour le souffle de l'animal, pour les choses (par exemple un aliment chaud) que

---

(32) Parmi les mimbũ (=plur. de mbũ) écartés par le catéchisme, se trouve malheureusement le mbũ qui fonde la métaphore désignant le souffle humain : inde bankelel lè mbũ mud anlama be honol unu mbũ dinheb = Quand on parle de mbũ de l'homme, il ne faut pas penser au souffle (mbu) que nous respirons (dinheb), Voir Katekismus... basa; quest. 36 p. 10.

pour le souffle de l'homme ? Une telle objection ne résiste pas à l'analyse, car il s'agit d'autre chose. Le souffle est ici "détaché" de l'animal comme de l'homme; il est ramené à un aspect particulier, d'ordre "physique" : chaleur, condensation de la vapeur etc.

L'emploi du sens humain original *mbū* est à comprendre de la manière suivante : comme dans le cas de *nyū́* et de *ǹèm*, le *mbū* est pour le Basa un indice de l'individu humain. Lorsque ce souffle qui oppose l'homme à l'animal, se manifeste, c'est que l'homme est en vie. Le *mbū* est donc la manifestation de l'être humain en tant qu'il est vivant mais sous un angle particulier : il fait apparaître l'homme comme "le Respirant" ou mieux, comme le "Vivant-respirant". Dans le cas d'un homme mort *(= mim)*, le Basa, en bon basa, dit : *a ni nhebeg* = il a expiré, cessé de respirer (mot-à-mot : il s'est tu quant au souffle). Et alors, il n'est plus question de *mbū* pour le *mim* , parce que le *mbū* n'est plus manifeste et n'est plus du tout (33). Le *mbū* est un indice de l'originalité humaine.

4° Le *TITII* de l'homme.

Le *titii* est la quatrième instance de l'être humain (pris comme individu). Le terme *ṭitii* est une forme intensive ou une répétition superlative (34) du mot *ti* (35) qui signifie rassemblement et aussi assemblée, réunion. On l'emploie quand on veut souligner l'originalité de la silhouette humaine. Il sert à désigner cette "perception" qu'on a de soi (ou éventuellement des autres) comme unité et totalité, dans la silhouette ombrée (de l'individu) projetée dans la lumière du soleil, le jour, de la lune, la nuit;

---

(33) Et plus personne n'en parle !

(34) Cette notion a été définie dans la Iere partie de cet essai.

(35) Prononcer avec un ton bas.

mais aussi cette silhouette colorée que fait surgir lorsqu'on s'en approche, la transparence de l'eau ou d'un miroir ou de toute autre surface ayant les mêmes propriétés.

Pour les autres êtres et les choses, le Basa emploie des termes différents : ainsi *yiyè* pour les choses immobiles surtout quand il y a du soleil; *yinda* pour les êtres en mouvement.

Dans le *titii* l'homme se perçoit globalement dans "l'ensemble" de ce qu'il est et autant que cet ensemble est accessible à la vue. Il est un et saisissable d'emblée comme tel. Si bien qu'on se sert du même terme *(titii)* pour désigner l'effigie ou l'image (de quelqu'un...). Le *titii* assimile et met généralement à part.

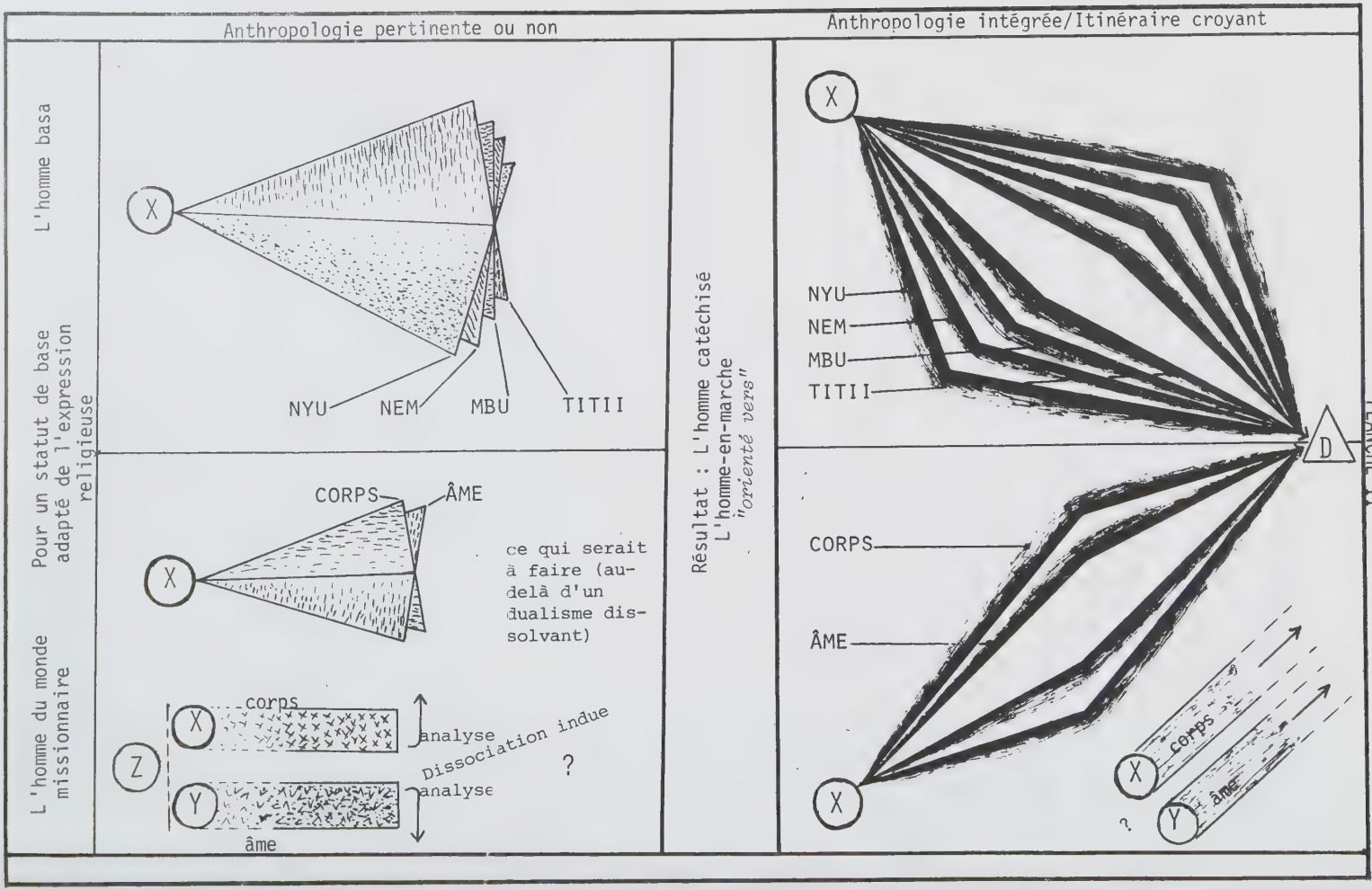
Si, par un beau jour de soleil et que, assis dans ma case, j'aperçois dehors, devant ma porte, un *titii* sans pouvoir en identifier la "source", la question spontanée que je pose est : *njè nu* = qui est-ce ? et non pas *ki i* = qu'est-ce que c'est ? La réponse, spontanée elle aussi, qui m'est donnée, est inévitablement : *mè nu* ou *mè Ngòg nu* = c'est moi ou c'est moi *Ngòg* . Autrement dit, parler du *titii* c'est équivalemment signifier l'homme lui-même mais selon le point de vue propre au *titii* (36). C'est la seule façon d'avoir une vision globale de moi-même.

Au terme de ces remarques brèves relatives aux quatre instances fondamentales de l'homme comme sujet humain, on voit qu'il ne s'agit pas plus d'éléments que de "pièces" dont l'agencement ou le système composerait un être humain. Ces références humaines sont plutôt des points de vue pris sur le sujet, des visées diversifiées ou encore des plans de perception

---

(36) On parle d'une cinquième référence assez mal définie du point de vue anthropologique : le hu. Sur ce sujet les avis sont très partagés. Certains prétendent que le hu est inné à chaque homme quelqu'il soit; d'autres affirment au contraire qu'il est transmis et qu'il est propre aux sorciers.

SCHÉMA II



TRANSMISSION II : CE QUI EST À FAIRE

variés se rapportant à la seule et même réalité humaine individuelle, à jamais soustraite à toute effraction : *Mè* = Je ! qui ne peut être dit que par celui qui en a le sentiment intime et immédiat. Une analyse attentive de ce passage du catéchisme basa qu'on vient de voir et probablement de bien nombreux autres points, semble donc pousser à plus de réserve. Et si l'on s'appuie conjointement sur ce qui a été dit dans la première partie de cet essai et sur les indications qui viennent d'être données en guise de complément, on est fatalement amené à constater que entre le message chrétien (sur le point en cause) et le monde humain concerné, au Cameroun, par exemple le basa, qui en est un composant, le pont n'a pas encore été véritablement jeté.

On peut trouver des excuses au porteur du message chrétien dans ces milieux africains du Cameroun; on peut comprendre volontiers de la part des "traducteurs" du catéchisme le manque d'outils et de technicité nécessaires à l'indispensable transposition du texte original dont ils s'étaient servis. Néanmoins il reste vrai qu'en de nombreux points, ce manuel d'instruction religieuse qui a formé tant de générations de chrétiens depuis les premiers temps de la mission jusqu'à présent, est inintelligible. Ainsi, au lieu d'illuminer le visage de celui à qui il est adressé, le message chrétien "réussit", malgré lui et "grâce" au catéchisme, à défigurer l'homme (basa et d'autres encore) à ses propres yeux et aux yeux de ceux qui cherchent à le connaître (37). C'est, à n'en pas douter, une des "fines fleurs" de la méthode de décalquage en matière d'évangélisation.

---

(37) On imagine bien que le partenaire divin ne s'en est pas mieux tiré, dans un tel contexte.

En effet, si l'on relit à présent le passage en question on obtient une tout autre résonnance. Et voici ce qu'apprend le néophyte : l'homme, affirme le catéchisme, a été "créé" *(hèg ?)* après les anges et toutes les autres choses. Dieu a créé les choses qui lui sont agréables : les anges qui sont des *mimbū* (38) sans *nyŭ* , les hommes qui ont un *mbū* et un *nyŭ* ; les animaux, les oiseaux et les poissons. Ces trois dernières catégories d'êtres ont un *nyŭ* mais n'ont pas d'intelligence. Dieu "créa" aussi les arbres qui sont privés de sensibilité (39), la pierre qui ne grandit point; l'eau qu'on ne peut saisir, ainsi que le vent que l'on ne peut attraper avec les mains. L'homme, quant à lui, est un être sorti des mains de Dieu et qui se caractérise par son intelligence *(yi)* et par le fait qu'il est composé d'un *nyŭ* et d'un *mbū*. Et c'est le *mbū* qui est pourvu d'intelligence, de capacité d'aimer et de connaître les choses divines ! C'est lui qui est immortel. Dans les articles 11° et 12° (du même ouvrage) relatifs à la mort, à la résurrection, à la vie éternelle etc., il est dit que "après la mort, le *mbū* comparaît en justice devant Dieu; le *nyŭ*, lui, retourne en terre" (40)... Voilà qui donne un peu le ton et le "contenu" de ce qui est transmis du message chrétien par la voie des conceptions et des méthodes en cours. Pour ce propos, tout le problème est de savoir ce que le Basa aura compris et su, même après avoir "assimilé" un tel texte jusqu'aux moindres ponctuations. Or, on sait qu'un pur "par cœur" bien débité peut largement suffire pour être admis aux examens d'instruction religieuse. On devient alors chrétien selon qu'on s'est

---

(38) Plur. de mbu

(39) L'expression basa "biè biye lè bi nogda be" (mot-à-mot : les arbres qui ne peuvent pas sentir), n'a pas de sens. Elle est inintelligible pour un Basa.

(40) "Katekismus... basa" (loc. cit.) : p. 27. On voit jusqu'à quel point ce passage cède lamentablement aux conceptions popularisées dans le monde occidental issu du monde gréco-latin !

ainsi adapté au modèle proposé, modèle qui demeure en vigueur malgré quelques assouplissements dans des domaines estimés accessoires (cf. sect. II).

Il faut préciser en outre que ce serait une insuffisance flagrante de situer l'objet de ce propos uniquement dans le passé et surtout d'en limiter la portée aux seuls problèmes d'un catéchisme qui n'est qu'une partie d'un ensemble. En fait, il touche globalement les formes et les relais de transmission du message chrétien aux mondes africains. Et ce dont il est question, ce n'est pas seulement le comment de cette transmission; il importe également, dans différents domaines et selon différents niveaux et plans, de préciser le contenu ou mieux, le sens du message à faire passer dans le monde humain nouveau.

Comment s'expliquer l'approche déformante de l'homme à évangéliser pratiquée, par exemple, par le catéchisme basa ? Uniquement dans la mesure où le message chrétien est conçu comme un corps de doctrines et de pratiques intemporelles qu'il faut conserver et transmettre "textuellement" (41), et où l'homme est considéré comme une sorte de matière pour faire du "chrétien". Dès lors le décalquage devient la voie royale de l'évangélisation.

C'est à partir de là que l'on oublie, malheureusement, que partout où il existe, l'homme est porté dans toute son existence par une certaine conscience de soi (42); la forme selon laquelle elle s'exprime, importerait peu.

---

(41) Cela tient également à beaucoup d'obscurité sur le "contenu" du message à faire passer, et à une conception objective de la vérité.

(42) Cf. Les quatre instances du sujet humain, et aussi l'homme selon la forme de vie basa (voir Ière partie de l'ouvrage).

Pourtant cette conscience de soi de l'homme est, au cœur de ses activités les plus authentiquement humaines, un principe fondateur et régulateur de ses attitudes et de ses comportements. Un "sentir" primordial qui s'épanouit en expressions articulées et variées, est le sol où l'anthropologie plonge ses racines les plus profondes. Les enquêtes de la première partie de cet essai jointes aux notes relatives aux instances du sujet humain, permettent de tenir pour assuré que l'homme, dans les différents groupes humains que comporte le Cameroun, par exemple le Basa, organise son existence à partir d'une telle conscience de soi, qui est bien précise. Et si, dans une approche du mystère chrétien, l'on tient compte de ce fait, bien des problèmes dans le contexte en cause se posent tout autrement que dans le cadre d'une anthropologie "à deux composantes".

5. Une autre manière de voir.

Le catéchisme basa soulève des problèmes très nombreux et de tout genre : la création de l'homme, la mort, des problèmes de terminologie etc. L'on ne saurait prétendre les aborder tous en quelques paragraphes d'illustrations. Dans les points qui suivent, l'on s'est seulement proposé de montrer par quelques suggestions que, dans la réalité, il est possible d'envisager ces problèmes autrement que ne le fait le catéchisme et même de formuler [illegible] solutions plus adaptées. Exemples :

α – *La création de l'homme.*

Le catéchisme basa parle explicitement de la création de l'homme à propos d'Adam et d'Eve. Dieu aurait "créé" le *nyũ* d'Adam au moyen de la terre (= *biteg* = poussière); il aurait pris un *mbũ* qui ne meurt pas et il l'aurait uni au *nyũ* d'Adam. Pour Eve, Dieu a retiré une côte de la poitrine d'Adam et, après avoir pris un *mbũ* qui ne meurt pas, il l'unit au *nyũ* d'Eve. Comme tous les autres hommes descendent d'Adam et d'Eve le problème de leur création ne se pose plus.

Le terme utilisé pour rendre la notion de création est *hèg*. Mais les Basa l'emploient, eux, pour exprimer l'action de mesurer, de déterminer les dimensions d'une réalité donnée par rapport à; le verbe *hèg* exprime également le fait de viser, de peser, d'essayer et dans ce dernier cas il a pour équivalent *nɔ̀dè* (faire un essai, tenter). Le catéchisme a donné au Dieu créateur le nom *NHEG* (= le "Mesureur").

Il s'impose ici quelques remarques d'ordre, à la fois, linguistique, anthropologique et théologique. D'abord, ce qu'évoquent le verbe *hèg*, le substantif *nhèg* et leurs dérivés, même si à l'occasion, peut être justifié dans un contexte particulier, restreint considérablement l'idée d'activité créatrice divine. Alors que l'idée chrétienne de création évoque une relation de dépendance absolue d'origine, laquelle relation demeure permanente entre le Créateur et la créature, ce que suggère le *hèg* nous cantonne plutôt au niveau limité d'une activité démiurgique enfermée dans le cadre d'un temps. On peut rappeler, dans le sens de ce propos que, face à la multiplicité des notions utilisées par la Bible ancienne pour parler de la création divine, la Septante par exemple, pour les traduire, accuse un penchant marqué pour l'emploi du verbe ποιεῖν, faire qui exprime un concept peu spécialisé. Du côté des Pères, chez Augustin notamment, c'est le *facere* qui est volontiers utilisé pour parler de la création. En basa, le verbe *bɔ̀ɲ* (= faire, ποιεῖν) est sûrement, du fait de son caractère non spécialisé, le moins inadapté pour exprimer le concept de création.On progresserait sûrement dans une meilleure intelligence de l'activité créatrice divine (43).

---

(43) Ce qu'enseigne le message chrétien à propos de la création en général est que : Dieu est à l'origine de Tout (Gn. I, IIe Is., IIe M., Ps. 104 etc.), doctrine qui plonge donc ses racines dans une époque pré-chrétienne.

Le choix, par le missionnaire, du mot *hèg* et ses dérivés n'a pas été heureux. Car, dans la relation de création exprimée par *hèg* , Dieu apparaît relativement amoindri par rapport à celui que confesse la foi chrétienne; la raison en est que, dans le procès de transmission du message chrétien, le sens de la notion de création divine a été rétréci, presqu'"étranglé" par le "goulot étroit" du concept spécialisé *hèg*.

Du côté du partenaire humain concret, les déformations ont été plus graves encore. C'est, du moins, ce qu'on découvre en lisant même superficiellement ce passage du catéchisme basa et en tenant compte de celui à qui il s'adresse.

Par contre, si l'on part conjointement du sens authentique (cf. supra) du message chrétien de la création et de l'anthropologie basa, il en va tout autrement. Il ne s'agira plus de "façonner un *nyǔ*" (?), de prendre un"*mbū* immortel" (?) et d'unir ce "deux-pièces" : l'homme (44). Pour le Basa, il faut faire surgir dans sa radicalité le lien (ou la relation) de création entre le créateur et la créature humaine à partir de quatre points de vue différents correspondant aux quatre instances ou références de l'individu humain, eu égard à leur statut anthropologique réel respectif. On voudrait dire par là qu'il faut à tout prix veiller à ce que, ici, une structure "tétrachotomique" ne vienne pas se substituer à la structure dichotomique de l'anthropologie du catéchisme actuel (45).

---

(44) Selon le catéchisme.

(45) On aura au contraire aggravé de manière considérable les difficultés de l'instrument catéchétique existant.

Aussi,pour transmettre à l'adepte le message ou mieux, le sens du message chrétien relatif à la création de l'homme, une formule moins intellectualiste, plus près du vécu, est-elle plus adaptée et plus "vraie". On peut la concevoir et l'organiser sous forme de prière (voir sect. III, p. 72). Une telle formule aiderait à la fois à faire saisir, spontanément ou presque, le sens de la relation originale entre Dieu et l'homme qu'est le lien de création et à s'adresser, dans le même geste, au Créateur.

β - *Les problèmes de terminologie.*

Ceux-ci sont, à coup sûr, une des principales pierres d'achoppement de l'acte missionnaire *ad extra.* Il n'est que de lire le manuel de catéchisme basa pour s'en convaincre. Des mots étrangers par trop nombreux y sont transportés dans leur matérialité comme s'il ne pouvait en exister aucun équivalent dans la langue de traduction. Ce qui donne à ce livre une saveur très marquée d'ésotérisme. Dans certains milieux "bien placés", malheureusement à l'extérieur, on a tendance à se féliciter de la conservation de ces reliques. L'on oublie alors de se demander si le sens du message, à travers eux, peut être perçu; en d'autres termes, il s'agit de savoir si ces mots et formules remplissent leur fonction dans le cadre de la transmission du message chrétien.

Quoi qu'il en soit, on peut raisonnablement penser qu'aucune langue, encore moins un mot, n'est, de manière absolue, nécessaire à l'expression d'une quelconque réalité (46). Du moins, pour le cas qui intéresse ce propos, prenons un exemple précis qui illustre bien cette affirmation.

---

(46) Voir par exemple G. MOUNIN : "Les problèmes théoriques de la traduction".

Le catéchisme basa, dans sa troisième partie (questions 155-165), traite de la grâce. Celle-ci y est définie comme *"likebel li mbũ"* (don ou cadeau surtout, de *mbũ*) que Dieu nous donne pour le bonheur de nos *mimbũ* (plur. de *mbũ*). Il y en aurait de deux sortes : celle qui *"pubus"*(rendre blanc, ou propre) et celle qui *"hola"* (aider), etc.

Sans entrer tout à fait dans la discussion de fond, on doit faire remarquer que le terme "basa" utilisé par le traducteur pour rendre le mot grâce est *grasia* ! La notion qu'il recouvre est celle de don au sens de cadeau *(likebel)*. Or dans la notion de *likebel*, l'accent porte d'abord sur la chose comme telle, donnée gratuitement. Il apparaît alors deux choses essentielles qu'il importe de signaler : d'une part, le terme grâce n'est pas sans équivalent en basa comme on semble le suggérer; d'autre part, la notion de *likebel* ne rend pas correctement celle qu'exprime en français, dans le langage chrétien le mot grâce. Il y a quelque chose à faire au niveau des deux points évoqués.

Qu'il suffise de rappeler, à cet effet, qu'une notion importante a été analysée et exposée dans la première partie de cet essai (voir chap. IV, au I) : c'est le *HIPODA* (47). On peut estimer plus raisonnable pour le Basa que le sens de la relation de grâce entre Dieu et l'homme soit sentie, désignée et exposée au moyen du terme *hipoda* et la notion qu'elle recouvre, tout en tenant compte de l'originalité de chacun des partenaires engagés dans la complexité de ce lien. Dans le monde humain basa (et apparentés) le *hipoda* est un *"analogon"* de χάρις *(gratia,* grâce *, Gnade...)* néotestamentaire (48). C'est la pure gratuité, la faveur bienveillante, la libéralité etc., l'accent portant, bien sûr, plutôt sur les partenaires du lien que sur la "matérialité" du "symbole de grâce".

---

(47) Voir surtout le rôle et la signification humaine du hipoda.

(48) Voir surtout les écrits pauliniens.

Donc, au lieu du terme *"grasia"*, isotérique pour le monde basa, il est plus adapté de parler de *HIPODA-(i) HILOLOMBI*. C'est de cette manière et à cette condition que, sur ce point précis, le sens du message chrétien devient transparent au néophyte et donc aura passé. Le christianisme, dans les régions concernées, se trouverait ainsi à la fois allégé du poids de son caractère étranger et débarrassé de ses allures ésotériques. Du même coup il ferait émerger, à la place du rapport d'extériorité qu'il entretient avec le monde humain rencontré, le rapport d'intériorité indispensable et nécessaire à sa vérité, dans le strict respect du mystère chrétien et de l'humanité de l'homme.

γ – *Le mystère de la mort.*

Une transmission authentique du message chrétien au monde humain basa ne peut se passer d'aborder honnêtement, c'est-à-dire avec tous les moyens requis, le problème de la mort. Or, une réflexion christiano-basa véritable, relative à la mort et dans le monde humain basa implique forcément que l'on puise conjointement aux deux sources, de la Tradition chrétienne et de la Tradition basa.

Dans sa première partie consacrée à l'exposé du Symbole des Apôtres, le catéchisme basa traite justement du problème de la mort dans les articles 11° et 12°, questions 83 à 96. L'exposé proprement dit de la mort tient en cinq questions et cinq réponses (quest. 83-87). Voici globalement quel en est le contenu : tous les hommes meurent; et après la mort le *mbũ* comparaît immédiatement devant Dieu pour être jugé, et être envoyé soit au "ciel" (= *lòn ngi* = pays d'en-haut !) soit au *"hèl"* (dérivé de *Hölle* allemand = enfer) soit au *"hye hi mpubus* (= le feu qui rend blanc, ou propre)

Alors que le *nyŭ* , lui, retourne en terre (49) pour "revenir à la vie" (= *tugè* en basa) au moment de la résurrection. Celle-ci est définie : *litugè li nyu*, c'est-à-dire le retour du *nyŭ* à la vie. On précise en outre que ce moment sera celui où le *nyŭ* sortira de la tombe (50).

De cet exposé on peut déduire, sans déformer la pensée de l'auteur que la mort est ici conçue comme la séparation du *nyŭ* et du *mbū* ; et c'est sur cette anthropologie qu'est bâti tout le catéchisme.

On ne reprendra pas ici l'exposition des deux conceptions de l'homme déjà présentées, ni les conclusions que l'on a tirées de leur confrontation. Qu'il suffise donc, à présent, de marquer simplement le point de départ d'une réflexion appropriée, sur le mystère de la mort selon une approche christiano-basa.

Les données de l'anthropologie basa n'autorisent guère d'aborder l'événement humain de la mort comme une séparation du *nyŭ* d'avec le *mbū* . Cela ne comporte aucune espèce de sens. L'homme est appréhendé comme absolument un, et à jamais "retranché" en quelque sorte derrière son insaisissable et mystérieuse présence. On essaye de s'en approcher selon quatre points de vue caractérisés : *nyŭ, nèm, mbū, titii*. Et c'est à partir de ces quatre aspects que se déploient humainement son existence et le "système" complexe de ses relations. Dans ce contexte précis, l'événement humain de la mort pourrait être envisagé comme un seuil critique à travers lequel l'homme, en tant qu'individu, effectue un "passage transcendant"(51) dans

---

(49) "Katekismus... basa"; p. 27-28.

(50) Idem, p. 30.

(51) Au sens mathématique du terme.

l'ordre des modes d'existence et sur le plan de ses relations avec son Monde. Il accède ensuite à un ordre de la vie autre et radicalement nouveau. On comprend alors ces paroles du poème d'un auteur africain :

"Ecoute plus souvent
Les choses que les êtres.
La voix du feu s'entend,
Entends la voix de l'eau,
Ecoute dans le vent
Le buisson en sanglots.
C'est le souffle des ancêtres".

"Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre :
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit.
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la cave,
Ils sont dans la foule,
Les morts ne sont pas morts" (52).
...

La deuxième étape de la réflexion théologique pourrait consister à essayer de redéfinir, en les "repérant" les différents types de relations possibles(entre le trépassé et son monde), envisageables dans le cadre d'ensemble de l'expérience ecclésiale. Le "culte" des ancêtres, par exemple, trouverait alors sa place normale dans la vie de la communauté chrétienne ; bien d'autres problèmes touchant la communauté de vie des

---

(52) Birago Diop : "Souffles" in Anthologie (de Senghor), p. 144 ss.

morts avec les vivants pourraient être abordés autrement dans nos jeunes Eglises. Mais l'on s'engagerait ici dans un ordre de questions qui ne concerne pas directement l'objet de la présente réflexion.

Tout ce qui précède porte à penser que, dans l'œuvre de la transmission du message chrétien aux mondes humains en voie d'évangélisation, la méthode de décalquage des modalités et des formes de la vie chrétienne issues d'autres expériences ecclésiales n'est pas une nécessité. Bien mieux, elle doit être évitée. D'ailleurs l'histoire du christianisme ne confirme guère la pertinence de cette manière de voir et d'agir. Et depuis quelques temps déjà, la force des choses semble engager l'évangélisation dans les voies dangereuses de l'adaptation.

Mais, en cette période décisive de la fin de l'ère missionnaire au Cameroun (53), qu'il s'agisse du catéchisme d'hier ou d'aujourd'hui, ou de tout autre relais ou forme de transmission du message chrétien aux mondes africains, notamment ceux du Cameroun, il est de très haute importance pour chaque messager de l'Evangile, de se poser, dans le témoignage de communication de sa foi, la double question du sens du message à faire passer, autrement dit à "construire" dans le milieu concerné, et de la manière de le faire.

(53) Cf. Allocution du pape Paul VI à Kampala, le 31 juillet 1969.

DEUXIÈME SECTION : LES DIRECTIVES ACTUELLES : A LA RECHERCHE D'UNE RÉORIENTATION.

Depuis plus d'une décennie, surtout à partir du deuxième concile du Vatican, les hauts responsables deviennent de plus en plus sensibles au caractère fragile de la méthode traditionnelle de la transmission du message chrétien aux peuples en voie d'évangélisation. On commence à pencher vers des solutions qui visent à intégrer "jusqu'à un certain point" dans leur propre existence de chrétiens "l'humain" dans la forme qu'il revêt chez les groupes humains que l'on évangélise.

Cette prise de conscience se manifeste de manière renouvelée mais "timidement" dans les directives officielles. Dans cette section nous voulons lire successivement trois documents qui témoignent de cette volonté de réorientation de méthodes et d'attitudes dans la transmission de la Bonne Nouvelle aux peuples "étrangers" (54). A la suite de cette lecture (et comme quatrième partie de notre exposé), nous essayerons de dégager les idées-forces et les tendances qui sont contenues dans ces documents, touchant directement notre propos.

A) POUR L'EVANGELISATION DE L'AFRIQUE AUJOURD'HUI : LA NECESSITE D'UNE DOUBLE FIDELITE : "A L'AFRIQUE" ET "A L'UNIVERSALITE DE L'EGLISE" (55).

Le 7 mars 1969 eut lieu à Abidjan l'inauguration de l'institut supérieur de culture religieuse. Le Représentant officiel de Rome à cette occasion,

---

(54) Par rapport aux mondes gréco-latin et occidental.

(55) Nous citons le texte de Mgr. BENELLI.

Mgr. BENELLI, prononça devant le cardinal ZOUNGRANA, Mgr. MARIANI, 22 archevêques et évêques d'Afrique occidentale, un discours dont voici, sous forme commentée, quelques extraits (56).

Le texte que nous voulons présenter ici peut être divisé en deux parties :
a) Présentation du message pontifical aux évêques d'Afrique de l'Ouest;
b) Définition de la mission de l'institut en cours d'inauguration.

a) Présentation du message pontifical.

S'adressant, au nom du pape, à l'épiscopat de la région, Mgr. BENELLI exprima la vive satisfaction de Paul VI pour la mise en application rapide, à travers la fondation de l'institut, de "l'une des recommandations importantes du concile dans son décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise" (57). En effet, pense l'orateur, c'est par la réalisation de cet institut que les évêques d'Afrique de l'Ouest manifestent leur "exacte fidélité au Concile". Aussi le pape leur envoie-t-il "un message d'affection, de profond intérêt (et) de vif encouragement".

b) Définition de la mission de l'institut.

Le profond intérêt que le Souverain Pontife porte à l'œuvre de l'épiscopat de l'Ouest africain tient au fait que cette œuvre marque un moment important dans l'évangélisation de l'Afrique surtout en ces régions; en outre,

---

(56) Cette allocution a paru dans une revue locale que nous n'avons pu trouver nous-même. En nous fournissant la photocopie des extraits du texte que nous présentons ici, notre informateur a malheureusement oublié de relever aussi le titre et le numéro de la revue dont il est question. Mais voir aussi note annexe à la fin du chap.

(57) Décret "Ad gentes", chap. 5 : "L'organisation de l'activité missionnaire". In : Actes du Concile, Cerf 1966; p. 768-773, § 28-34.

elle est destinée à une mission essentielle et bien déterminée. L'orateur définit celle-ci en ces termes : "Telle me semble la mission de cette fondation : être le lieu de recherche, de rencontre et d'harmonisation (58) de toutes les valeurs de culture et d'expérience religieuse qui se sont accumulées sur cette terre d'Afrique aussi bien celles qui ont surgi des traditions africaines et qui peuvent s'accorder avec les mœurs de la révélation divine que celles qui ont soutenu durant des siècles la vie religieuse de ce qu'on appelle les vieilles chrétientés" (59). Pour lui, la réalisation de cette fondation actualise l'un des thèmes principaux du Message pontifical à l'Afrique (60) dans lequel le pape affirme notamment aux évêques d'Afrique et à leurs collaborateurs immédiats : "C'est à vous qu'il revient de rendre vivante et efficace la rencontre du christianisme avec l'antique tradition africaine" (61). Le souci de rendre positive et fructueuse la "rencontre" entre l'Afrique et le christianisme apparaît ainsi comme une préoccupation constante dans l'esprit du Saint-Père. Mais il convient de préciser de quelle manière doivent travailler ceux qui sont appelés à apporter leur collaboration à cette entreprise difficile; c'est ce que l'envoyé de Paul VI a fait en développant en deux points l'esprit qui doit constamment guider professeurs et étudiants de l'Institut. Il consiste en une double fidélité à l'Afrique et à l'universalité de l'Eglise.

"Fidélité à l'Afrique d'abord, parce qu'en effet le temps est venu pour le peuple africain de vivre sa foi en Africain, dans le plein épanouissement

---

(58) C'est nous qui soulignons.

(59) P. 93 de la revue. Mais voir aussi note annexe à la fin du chap.

(60) Celui du 29 octobre 1967.

(61) Texte cité par Mgr. BENELLI.

de sa personnalité particulière, de la connaître et de l'approfondir à travers un langage, une catéchèse, qui ne soient pas empruntés, mais qui correspondent à sa propre mentalité, à ses références culturelles et sociologiques, de la manifester dans un culte qui parle à son cœur et où son cœur puisse s'exprimer à Dieu, d'engager enfin cette foi dans une action adaptée aux besoins de l'Afrique..."

Il ne s'agit pas là d'une mode à l'ordre du jour. "Il y a dans cette recherche d'expression africaine de la foi une exigence vitale à satisfaire, non pour céder à une revendication sentimentale ou à un opportunisme, mais bien parce que cela ressort de la loi de l'incarnation de l'Evangile, telle que le Christ l'a réalisée pour lui-même, et telle que l'Eglise en a reçu la mission". Renchérissant sur son propre propos, Mgr. BENELLI cita les paroles de deux missionnaires dont le premier avait affirmé que "les Eglises noires seront africaines ou elles ne seront pas" (62); le second, plus précis, disait : "Le christianisme, s'il demeurait reçu et conservé par les chrétiens chinois ou indiens ou africains avec une soumission toute passive, aurait pour conséquence inévitable de retirer Chinois ou Indiens ou Africains baptisés du milieu de leurs frères de race pour faire d'eux au sein de leur propre nation des isolés, des séparés. Dans ces conditions, l'Eglise catholique, même dirigée par un clergé autochtone, resterait chez eux une Eglise étrangère... Mieux vaudrait parler alors de colonies spirituelles ou annexes des Eglises européennes" (63).

Fidélité à l'universalité de l'Eglise ensuite. Le ressourcement à la Tradition africaine ne va pas sans "tenir compte dans le domaine de la foi et de la culture religieuse, de ce qui a été pensé, vécu, expérimenté et

(62) Il s'agit du Père AUPIAIS, de la Société des Missions Africaines.

(63) L'auteur de ces paroles est Mgr. CHAPPOULIE, évêque missiologue, cité par Mgr. BENELLI (sans référence); page 91 de la revue.

consacré par de longs siècles de réflexion et de sainteté dans les pays où la Révélation s'est d'abord manifestée". Car c'est dans la mesure où les Africains sont prêts à recevoir des autres membres de l'Eglise par le lien de la charité et pour le bien de l'ensemble qu'ils peuvent aussi donner.

Avec ce document, on se trouve bien éloigné de l'esprit et des méthodes évoqués dans la section précédente, lesquels ont présidé à la transmission romaine du message chrétien aux Camerounais et probablement à bien d'autres Africains. Cependant il sera nécessaire de revenir sur ce texte pour en relever les aspects qui, par exigence de méthode, n'ont pas été exposés ici. Nous nous tournons à présent du côté du Souverain Pontife lui-même pour prendre connaissance de ses vues sur la question du chemin à suivre pour l'évangélisation actuelle de l'Afrique. Car, dans une circonstance analogue à celle qui vient d'être évoquée, le Saint Père a été amené à s'adresser, sans intermédiaire, à tous les évêques d'Afrique et sur leur propre continent.

B) UNE EXIGENCE FONDAMENTALE POUR L'EVANGELISATION DE L'AFRIQUE AUJOURD'HUI : L'ADAPTATION DE L'EGLISE A LA CULTURE AFRICAINE.

Ce second texte est l'allocution prononcée par Paul VI pendant la cérémonie de clôture du Symposium des évêques d'Afrique, le 31 juillet 1969 à Kampala. C'est un discours bâti selon un schéma très simple : d'abord, une longue introduction dans laquelle le pape exprime aux évêques du continent ses sentiments de communion et de "respect pour (leurs) personnes, pour (leur) terre, pour (leur) culture" (64). Vient ensuite le corps du texte qui

(64) Documentation catholique; 7 septembre 1969, n° 1546; p. 764 col. 1.

tient en deux parties. Dans la première, Paul VI invite les évêques à prendre en main l'évangélisation de leur continent; devenus désormais leurs propres missionnaires, les Africains ont devoir de poursuivre l'édification de l'Eglise en ces régions du monde. La seconde partie s'attache à préciser de quelle manière les Africains doivent œuvrer pour accomplir cette mission. Cette partie de l'allocution est celle qui intéresse principalement notre propos, car elle s'efforce d'expliciter le concept d'adaptation (de l'Eglise) appliqué au contexte de l'évangélisation de l'Afrique d'aujourd'hui. Elle s'articule en deux réponses à la question de savoir quel visage concret doit avoir l'Eglise sur le continent africain; en voici les idées essentielles :

a) La formulation de la "doctrine révélée" ne doit pas être adaptée :

"Votre Eglise, déclare le pape, doit être avant tout catholique. Autrement dit, elle doit être entièrement fondée sur le patrimoine identique, essentiel, constitutionnel de la même doctrine du Christ, professée par la tradition authentique et autorisée de l'unique et véritable Eglise... Vous savez à quel point l'Eglise est par-dessus tout tenace, disons conservatrice, sous ce rapport " (65). Cette attitude est dictée par le souci de ne pas laisser s'altérer le message de la "doctrine révélée". C'est pourquoi "l'Eglise est allée jusqu'à en fixer en quelques formules conceptuelles et verbales son trésor de vérité, et même si ces formules sont parfois difficiles, elle nous fait une obligation de les conserver textuellement" *(sic)*.

---

(65) Documentation catholique (ut supra), p. 765, col. 1.

b) L'adaptation concerne les différents domaines de "l'expression vécue" :

"L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect (...) une adaptation de la vie chrétienne dans les domaines pastoral, rituel, didactique et aussi spirituel est non seulement possible, mais est favorisée par l'Eglise. C'est ce qu'exprime, par exemple, la réforme liturgique. En ce sens, continue le pape, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain".

Dès lors, les domaines de l'adaptable et du non-adaptable semblent bien délimités. Pour poursuivre l'édification de l'Eglise et continuer l'évangélisation, les Africains chrétiens, devenus majeurs dans le cheminement de la foi, doivent adapter "l'Eglise, l'Evangile" à la culture africaine à condition d'en rester aux domaines du vécu, au niveau de la pratique. L'expression intellectuelle de leur foi a été formulée et fixée d'avance, une fois pour toutes par l'Eglise. Cette dernière ne peut transiger sur ce point qu'elle estime essentiel. Ici, l'adaptation conduirait à l'altération du message évangélique et donc de la foi.

L'Afrique pourra "demeurer sincèrement" elle-même dans son "interprétation de la vie chrétienne", "formuler le catholicisme en termes absolument appropriés à (sa)culture" si elle sait "éviter les dangers possibles du pluralisme religieux et par conséquent (...) s'abstenir de faire de sa profession chrétienne une espèce de folklorisme local, ou bien de racisme exclusiviste ou de tribalisme égoïste, ou encore de séparatisme arbitraire..." (66).

---

(66) Doc. cath. (ut supra) : p. 764, col. 1.

C) L'INCOMPATIBILITE ENTRE LE PLURALISME THEOLOGIQUE ET L'UNITE DE LA FOI ? (67).

Le troisième document dont nous voulons donner lecture, est un passage du "Discours pour la clôture du Synode" romain de 1974, prononcé par Paul VI (le 26 octobre). Sous le titre "Les points qui demandent à être précisés" (68), le texte regroupe les réponses à diverses interventions faites par des évêques au cours du Synode. A partir de ces réponses, il est aisé de repérer les interventions visées. Il en est ainsi du troisième paragraphe du passage du texte que nous voulons souligner ici (69).

Le Souverain Pontife est convaincu que c'est une "nécessité de trouver une meilleure expression de la foi" qui corresponde au "milieu racial, social, culturel" (70). Cela est exigé pour "l'authenticité et l'efficacité" de l'évangélisation (70). "Il serait cependant périlleux de parler de théologies diversifées, selon les continents et les cultures" (70). Car, "ou le contenu de la foi est catholique ou il disparaît" (71). Pour justifier son attitude, le pape fait appel à celles de Saint Pierre et de Saint Paul de qui "nous avons reçu la foi par une tradition constante", et qui, eux, "ne l'ont pas travestie pour l'adapter au monde judaïque, grec ou romain, mais (...) ont veillé sur son authenticité, sur la vérité de l'unique message, présenté dans la diversité des langues (Ac 2, 8)" *(sic)* (71).

---

(67) Du point de vue de son "contenu".

(68) En réalité sous-titre (qui est) de la Documentation catholique.

(69) D.C. n° 1664, du 17 novembre 1974; p. 953, col. 1-3.

(70) Ibidem, col. 2.

(71) Ibidem, col. 2.

Si l'on se rappelle la déclaration des évêques africains et malgaches présents à ce synode, on s'aperçoit aisément que ceux-ci sont directement concernés, tout au moins au premier chef, dans cette prise de position de PAUL VI. En effet, au cours de leurs échanges, ces évêques ont pris conscience en commun de nombreux problèmes importants relatifs à l'œuvre d'évangélisation dans leurs communautés respectives. Une brève analyse de ces problèmes les a conduits, face à cette situation, à insister sur deux idées-forces : la communion et la coresponsabilité dans l'Eglise, véritables principes qui font "partie du message du Nouveau Testament" (72) et qui peuvent aider à "trouver de vraies solutions aux problèmes" (72) qu'ils évoquent. Dans cette déclaration des évêques africains et malgaches l'idée de communion et celle de coresponsabilité dans l'Eglise définissent l'esprit qui doit guider l'effort d'évangélisation dans les Eglises dont ils ont la charge.

Le sens de la déclaration est clair (73); il tient en trois points :

1° Edifier les Eglises africaines et malgaches à partir des communautés chrétiennes vivantes elles-mêmes. "C'est à ces communautés, incarnées et enracinées dans la vie de leurs peuples, qu'il incombe au premier chef d'approfondir l'Evangile, de fixer les objectifs prioritaires de l'action pastorale, de prendre les initiatives qui s'imposent...". "C'est à partir de ces communautés, continuent les évêques, que nous apporterons au

---

(72) D.C. (ut supra) : p. 995, col. 1. Le texte cite plusieurs documents qui soulignent cette double idée de communion et de coresponsabilité dans l'Eglise. Ainsi : 1 Cor. 12, 4 ss. Ac. 4, 32; Gandium et spes, 24 et des documents pontificaux, tels que "Mater et Magistra", "Populorum progressio" etc...

(73) Le titre du texte est assez significatif : "Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité".

rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques - africanisation réelle et cependant encore modeste - mais une pensée théologique propre..." (74).

2° "Encourager la recherche théologique africaine" (74). Estimant dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur de celle de l'incarnation, les évêques admettent le pluralisme théologique dans l'unité de la foi et déclarent que les jeunes Eglises d'Afrique et de Madagascar doivent encourager, par tous les moyens, la recherche théologique africaine. Elles "doivent se montrer de plus en plus responsables de leur évangélisation et leur promotion intégrale..." (75) en communion avec les autres Eglises et le Siège apostolique.

3° Promouvoir "la coopération entre anciennes et jeunes Eglises", mais redéfinir les termes de cette coopération conformément aux exigences de la situation actuelle, en prenant "en considération l'aspiration des jeunes Eglises à plus d'autonomie et de responsabilité" (75).

Dans ce texte de style très modéré, mais au contenu dense et assez significatif, se lisent en filigrane les nombreuses et grosses difficultés qui enserrent la vie chrétienne dans le monde africain et aussi celles, réelles, que comporte le tissu des relations qui existent entre les Eglises vieillies, faisant partie du monde riche et puissant et les Eglises jeunes, en voie de formation, vulnérables à maints égards et entièrement exposées aux aléas de leur propre fragilité.

---

(74) D.C. n° 1664, novembre 1974, p. 995. Ce texte prend appui sur "Ad gentes" 22 et sur "Unitatis redintegratio" 14 et 17.

(75) Ibid. p. 996; col. 1.

D) ANALYSE.

La lecture de ces trois documents importants permet de repérer dans l'effort de réorientation de l'évangélisation africaine certaines constantes, quelques tendances majeures des idées maîtresses qui y dominent et aussi les solutions que l'on propose dans les directives actuelles. On débouche alors sur une sorte de bilan sommaire du chemin parcouru jusqu'à présent.

Bien qu'ils émanent d'orateurs apparemment différents, les trois discours d'Abidjan, de Kampala et de Rome (76) présentent une allure d'ensemble comportant des ressemblances étonnantes. De l'un à l'autre, on trouve la même prise de conscience des exigences de la vie chrétienne en Afrique aujourd'hui, la même approche des problèmes de l'évangélisation et aussi une dialectique semblable dans l'exposé des idées essentielles. Telles sont les caractéristiques générales communes qu'on découvre en lisant les documents que nous évoquons.

1. La prise de conscience de la nécessité d'une foi incarnée.

Comme le pape Paul VI à la fin du synode 1974 à Rome, et à Kampala, Mgr BENELLI reconnaît l'absolu nécessité pour les Africains, aujourd'hui, de vivre leur foi en Africains.Telle paraît être du moins l'idée essentielle de la première partie de sa déclaration (77); l'orateur affirme notamment : "C'est à vous qu'il revient de rendre vivante et efficace la rencontre du christianisme avec l'antique tradition africaine" (78). "Il me semble, continue-t-il, que le propos du pape que

---

(76) Le discours pour la clôture du synode de 1974.

(77) D'après les fragments que nous avons de ce discours.

(78) L'auteur cite un passage du Message du 29 octobre 1967 de Paul VI à l'Afrique (loc. cit.).

je viens de vous citer, réclame de vous, professeurs et étudiants de l'Institut, une double fidélité : fidélité à l'Afrique, fidélité à l'universalité de l'Eglise. Fidélité à l'Afrique d'abord parce que le temps est venu pour le peuple africain de vivre sa foi en africain, dans le plein épanouissement de sa personnalité particulière, de la connaître et de l'approfondir à travers un langage, une catéchèse, qui ne soient pas empruntée, mais qui correspondent à sa propre mentalité, à ses références culturelles et sociologiques, de la manifester dans un culte qui parle à son cœur et où son cœur puisse s'exprimer à Dieu..." (79).

Pour illustrer son propos et lui donner encore plus de vigueur, Mgr BENELLI cite des paroles de missionnaires estimés dignes de foi et qui pensent dans le même sens que lui.

Dans le discours de Kampala, percent ici et là les mêmes accents. On y retrouve souvent les mêmes thèmes, les mêmes idées, parfois formulées mot pour mot, que dans l'allocution d'Abidjan. Ainsi, la première partie du corps du sujet, par exemple, est intitulée : "Les Africains sont désormais leurs propres missionnaires". La deuxième réponse à la question de "l'adaptation de l'Eglise à la culture africaine" reflète presque textuellement les idées émises par l'orateur d'Abidjan dans le passage cité précédemment. Paul VI affirme notamment : "L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. Une adaptation de la vie chrétienne dans les domaines pastoral, rituel, didactique et aussi spirituel est non seulement possible, mais est favorisée par l'Eglise.

---

(79) Loc. cit.

C'est ce qu'exprime, par exemple, la réforme liturgique. En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain..." (80).

La clôture du synode romain de 1974 a donné au pape Paul VI l'occasion de se prononcer clairement en faveur de la recherche d'une "meilleure expression de la foi, en correspondance avec le milieu racial, social, culturel", car "il y a là (...) une exigence de l'authenticité et de l'efficacité pour l'évangélisation" (81). Prise de position qui répondait de manière très positive aux vœux des évêques africains et malgaches; mais il y fut jointe une sérieuse restriction ainsi qu'on va le voir dans la suite.

Il existe donc jusqu'au plus haut niveau de la hiérarchie de l'Eglise latine et ses dépendances une conscience claire de la nécessité d'un changement de cap dans la façon de transmettre le message chrétien aux peuples africains. Cette prise de conscience a plusieurs causes, plus ou moins explicitement formulées dans les textes que l'on évoque. Le texte de Kampala d'abord affirme sans détours que "l'Eglise du Christ est vraiment implantée sur cette terre bénie (d'Afrique)" (82). Aussi, selon les termes du décret "Ad gentes, n° 19", les Africains sont-ils "désormais leurs propres missionnaires" (83). Ils doivent donc s'attacher à annoncer, à entendre, à vivre et à exprimer le message chrétien à la manière qui leur est propre, et non plus comme s'ils étaient étrangers à eux-mêmes. Le même texte de Kampala affirme aussi à l'adresse des Africains, faisant ainsi écho aux thèmes du message pontifical de 1967 à l'Afrique :

---

(80) D.C., n° 1546; p. 764, col. 1 (loc. cit.).

(81) D.C., n° 1664; p. 953, col. 2.

(82) La parenthèse est de nous, son contenu aussi.

(83) D.C., n° 1546; p. 764, col. 1 et 2.

"Oui, vous avez des valeurs humaines et des formes caractéristiques de culture qui peuvent s'élever à une perfection propre, apte à trouver dans le christianisme et par le christianisme une plénitude supérieure originale et donc capable d'avoir une richesse d'expression propre, vraiment africaine" (84).

Mais il y a aussi d'autres raisons qui sont à l'origine de cette prise de conscience de la hiérarchie catholique. Selon le pape Paul VI, l'Eglise catholique "a particulièrement besoin", à cette heure de l'histoire de la foi chrétienne, de "la contribution précieuse et originale de la "négritude""(85); car, ainsi que l'affirmait le délégué du St-Siège à Abidjan quelques mois auparavant,"... Dans une époque caractérisée par un processus de désacralisation, l'Afrique pose une interrogation salutaire par son sens du sacré. Face à l'individualisme qui affecte la société occidentale où s'est développé jusqu'ici surtout le christianisme, l'Afrique apporte le correctif opportun de son sens du groupe, de la communauté. Et dans l'effort entrepris aujourd'hui pour opérer la rencontre entre le monde de la science et de la technique avec le christianisme, l'Afrique doit être là pour nuancer de son potentiel d'émotion, de sensibilité, de chaleur humaine ce qui risque de se situer sur un plan trop cérébral et trop rationnel" (86).

On doit enfin souligner que le changement d'attitude des responsables hiérarchiques, relatif à la transmission du message chrétien aux Africains,

---

(84) D.C., n° 1546; p. 765, col. 1.

(85) Idem, n° 1546; p. 765, col. 2.

(86) Ce passage du texte reste très obscur à cause de l'obscurité même de certaines notions qui auraient mérité, dans ce contexte, d'être plus éclaircies; telles sont : la notion de sacré, d'individualisme, de groupe etc.

est, pour une part importante, motivé par le simple fait - non explicitement mentionné dans les textes que nous analysons - que l'on a été finalement amené par la force des choses à convenir que les Africains, comme tous les autres groupes humains, ont l'imprescriptible devoir de vivre leur engagement de foi chrétien dans leur propre "peau d'homme". Ce qui ne semble pas avoir été le cas jusqu'à une époque encore très récente. Cela a été démontré dans la première section du chapitre.

Face à toutes ces raisons et motivations dont on vient de relever les plus apparentes, l'évangélisateur et l'évangélisé (ou en voie de l'être) en sont encore à se poser bien des questions, et entre autres celle relative au chemin que l'on doit désormais suivre.

2. Une problématique nouvelle.

La mise en question de fait de l'évangélisation récente, bien reconnue par les directives actuelles, a conduit les responsables hiérarchiques à envisager une approche nouvelle. Dans cette "stratégie", le problème de l'évangélisation africaine est posé en terme d'adaptation selon la distinction tranchée entre l'essentiel et l'accessoire (ou le contingent selon certains). Moins marquée dans le discours d'Abidjan, cette distinction apparaît avec une grande netteté dans l'allocution de Kampala, alors qu'elle devient moins explicite dans le texte de Rome. Mais elle est ici supposée, car ce que l'orateur appelle d'une part "une (meilleure) expression de la foi" et de l'autre "...le contenu de la foi..." (qui, chez lui, tend à se confondre avec l'effort de la réflexion théologique) correspond bien à la distinction : essentiel - accessoire.

Selon cette nouvelle approche du problème, le message chrétien apparaît comme une réalité à deux niveaux, représentant des domaines relativement

indépendants l'un de l'autre. Seul le domaine de l'accessoire est susceptible d'adaptation; on entend par là ce qui concerne "les domaines pastoral, rituel, didactique et aussi spirituel", sans oublier, bien entendu, celui de la liturgie (cf. Texte de Kampala). Aussi, dans la vie chrétienne des peuples, si différents soient-ils les uns des autres, le pluralisme n'est-il légitime que dans le cadre de l'accessoire. Ainsi aussi l'adaptation.

L'essentiel, lui, ne peut être soumis à l'adaptation. "C'est une exigence fondamentale et indiscutable" (87). Cet essentiel, c'est la "doctrine du Christ, professée par la tradition authentique et autorisée de l'unique et véritable Eglise" (87), et plus précisément le "trésor de vérité" contenu dans "le message de la doctrine révélée" et qui a été fixé par l'Eglise en "quelques formules conceptuelles et verbales"; ces formules, l'Eglise "nous fait l'obligation de les conserver textuellement" (88).

On peut noter en passant que cette conception de l'essentiel ne semble pas aller sans problèmes. Mentionnons, entre autres, la dissociation peut-être excessive, dans l'engagement de foi chrétien, entre le plan de la réflexion et celui du vécu; la difficulté, non négligeable, pour un mot, une formule unique (ou même tout une langue) de pouvoir être, pour chaque homme ou groupe d'hommes de tous les milieux et de tous les temps, l'expression d'un sens et, a fortiori, d'un sens unique. Mais on reviendra, plus loin, sur ces questions.

---

(87) Cf. Texte de Kampala.

(88) Cf. Texte de Kampala. On s'aperçoit aisément qu'ici, comme dans les autres textes, l'on opère avec des théories littéraire et linguistique assez surannées. La langue, même après la révolution saussurienne, continue d'être un "contenant". On laisse entendre qu'il existe des formules, sinon des mots universellement signifiants et irréformables.

De tout ce qui précède, on peut établir un parallèle antithétique entre l'essentiel et l'accessoire : le premier est définitif, "dé-temporalisé" et hors de tout changement; il ne s'occupe que de doctrine et de ce qui touche à la pensée; le second est provisoire, enraciné dans le temps et donc sujet aux changements, raison pour laquelle il est propre à l'adaptation; il s'occupe du vécu, rend possible le pluralisme et le favorise; alors que l'essentiel, dans son intemporalité même, est à la base de l'unité qu'il "promeut". Le tout est de savoir si l'Africain, passé au christianisme, pourrait s'accommoder dans la vie réelle, de ce type d'architechtonique jamais vécu avant lui.

En fait, les promoteurs de la nouvelle orientation sentent eux-mêmes -fût-ce confusément - le malaise qui étreint leurs conceptions. Cela se traduit, dans l'ensemble des textes qui tiennent lieu de directives, par le flottement des notions et l'imprécision très marquée des concepts. On y parle d'adapter l'Eglise, l'Evangile, le christianisme, la vie chrétienne, etc., et tous ces termes et notions donnent l'impression de s'équivaloir (cf. Textes de Kampala et d'Abidjan). Alors que l'Evangile se comprend correctement comme le message chrétien tel qu'il nous est livré par le Nouveau Testament et dans le cadre de la Tradition. L'Eglise est, elle, une réalité toujours en train de naître à partir de la prédication et l'accueil de l'Evangile. La vie vécue par les hommes qui, en accueillant l'Evangile, s'organisent à partir de lui et aussi se laissent "porter" en permanence par lui, est précisément le christianisme (ou encore la vie chrétienne).

Dans son allocution d'Abidjan, Mgr BENELLI n'a pas hésité à faire remarquer que le discernement "à opérer entre l'essentiel et le contingent" est "difficile" *(sic)*. On peut même ajouter, pour plus de clarté et sans forcer pour autant le sens du propos de l'orateur, que la distinction

essentiel/accessoire (ou contingent, selon lui) est probablement impossible dans le réel du message chrétien concret, et dans la mesure même où celui-ci est vie et principe de vie. Bref un "tout".

En outre, le concept d'adaptation, tel qu'il apparaît dans les directives relatives à l'évangélisation de l'Afrique aujourd'hui, implique et même met en œuvre une démarche dialectique qu'il importe d'examiner.

3. Une dialectique subtile mais peu sûre et pleine de risques.

L'une des choses qui frappent le plus dans les documents que nous évoquons, c'est le procédé dialectique qui y fonctionne de manière constante et systématique. Il comporte trois moments essentiels. Dans un premier temps, on affirme, preuves à l'appui, que c'est une nécessité absolue de changer aujourd'hui la manière dont l'évangélisation se fait en Afrique; et l'on va jusqu'à montrer le bien-fondé de ce changement. Le deuxième moment développe dans quel sens et selon quelles modalités le changement doit être opéré. Vient alors le troisième moment, celui de la formulation des restrictions; celles-ci sont telles, par leur nature même, qu'elles paralysent dans la pratique tout effort d'effectuer des changements réels et en profondeur. Ainsi, on finit par retirer d'une main ce qu'on donne de l'autre.

Relevons trois exemples d'interprétation restrictive de l'adaptation. Dans son allocution d'Abidjan, Mgr BENELLI cite les propos de plusieurs missionnaires - qu'il juge dignes de foi - dont Mgr CHAPPOULIE pour faire comprendre qu'en Afrique les Africains ont à vivre le message chrétien à l'africaine. Et plus loin, il cite à nouveau le même auteur pour laisser entendre, sous forme d'interrogation, qu'"en arrachant à l'Eglise le vêtement occidental qu'elle s'est tissé à travers siècles, on risque de blesser la chair même du Christ" *(sic)*. Dans le cadre des directives à

suivre, la force subtile d'une telle réflexion, compte tenu du contexte où le discours est prononcé, joue profondément en défaveur de toute adaptation. Car, on ne voit plus dans ces conditions comment effectuer les changements affirmés par ailleurs nécessaires.

On notera en passant l'incohérence - recherchée peut-être - de la métaphore utilisée par l'orateur. Elle est révélatrice. En effet, on ne voit pas bien comment un vêtement qu'on enlève, blesse la chair de son porteur, à moins que cette chair soit déjà porteuse de blessures antérieures en date.

Le deuxième exemple d'interprétation restrictive est emprunté au message de Kampala. Tout en reconnaissant que la façon d'exprimer la même foi "peut être multiple et par conséquent originale", l'orateur affirme néanmoins et avec beaucoup de vigueur dans la même circonstance que l'Eglise "nous fait l'obligation de (...) conserver textuellement" "les formules conceptuelles et verbales" par lesquelles elle a fixé le "trésor de vérité" "du message de la doctrine révélée", même si ces formules sont difficiles. Dans le cas présent, c'est un certain christianisme conceptuel qui durcit et fige son expression. Celle-ci devient alors unique, intemporelle et pratiquement totalitaire, bien qu'elle ait été reconnue variable dans la même circonstance, mais auparavant.

Ici, comme dans le cas précédent, l'adaptation se bloque et tourne court car le message, du sens qu'il est, devient substance. On ne voit plus comment le transmettre à d'autres mondes humains qui sentent, vivent et s'expriment différemment sinon par transfert "d'objets" conçus et réalisés à l'avance.

Le troisième et dernier exemple voudrait simplement souligner l'attitude de rejet, sans nuance, du pluralisme théologique dans la recherche d'une

meilleure expression de la foi, telle que cette attitude s'affirme dans le texte de Rome. "Il serait (...) périlleux, semble-t-il, de parler de théologies diversifiées selon les continents et les cultures", alors que, dans le même temps, on reconnaît le bien-fondé de la recherche d'une expression adaptée de la foi. Le mot périlleux ne peut être considéré comme un simple appel à la prudence; car, située, dans le discours, à l'intérieur du cadre qui regroupe les "points qui demandent à être précisés", c'est-à-dire "relativisés" et finalement "à ne pas maintenir" *(sic)*, la prise de position du pape Paul VI vis-à-vis du pluralisme théologique tient lieu de directive à suivre.

Dans ce troisième cas aussi, la réponse à la question de l'adaptation est clairement négative. Mais l'autre question qui surgit dès lors - relative à la théologie - est de savoir s'il existe une seule théologie chrétienne véritable qui n'ait germé et reste enracinée dans une expérience ecclésiale concrète et particulière. Et c'est précisément l'un des problèmes importants actuels de l'évangélisation africaine. Dans leur déclaration commune au synode de 1974, les évêques africains et malgaches ont fortement attiré l'attention sur ce point (89).

4. Quelques points en guise de conclusion.

Les analyses qui précèdent ont permis de faire apparaître que le cheminement de la mission des temps modernes dans les pays d'Afrique risque de "[illegible]", et même de se transformer en un mouvement sur place et superficiel. Dans le contexte actuel et celui des années à venir, le danger de

(89) Voir le texte de la Déclaration dans la Documentation catholique

la "désévangélisation" accompagnant une "déchristianisation" (90), elle, normale en toute transmission réussie du message chrétien à des peuples, (ou mondes humains) autres et différents, n'est point une vue de l'esprit.

Malgré les efforts engagés et les résultats statistiques obtenus, la mission ne parvient pas vraiment à remplir la tâche qui est la sienne : transmettre l'Evangile à d'autres qu'à soi-même; cela provient du fait qu'elle ne réussit guère à sortir de l'ornière de l'intemporel dans sa conception du message chrétien et de sa transmission. Ce que reflètent bien ses méthodes et ses stratégies : proposer d'abord tout globalement; ensuite faire quelques concessions sur des choses estimées non essentielles.

Mais il importe alors de se demander si l'on ne finira pas par tout concéder ? Pire encore : est-on certain que l'essentiel n'est que du côté où l'on semble le situer de manière aussi tranchée ? Et puis est-il raisonnable de se consacrer à l'accessoire ?

Les décalques d'hier - qui "font encore autorité" aujourd'hui - et l'adaptation restrictive des directives actuelles - lesquelles déplacent le problème plus qu'elles ne le résolvent - font surgir les mêmes difficultés. Concevant le message chrétien et la vie chrétienne d'une manière trop "objective" et les fixant dans l'intemporel, les décalques et l'adaptation missionnaires mettent l'évangélisateur et l'homme en voie d'évangélisation dans l'impossibilité de comprendre que la foi est fondamentalement un lien concret, vécu, liant un sujet réel à un autre sujet réel incarné, donc toujours en situation, bien que "symboliquement" ce lien se déploie par le moyen de matériaux, eux aussi, concrets; ceux-ci étant liés au temps

---

(90) Il s'agit du christianisme comme une expérience particulière vécue du message chrétien par un monde humain particulier. Il n'est pas forcément un "produit" d'exportation mais plutôt de consommation sur place.

et à l'espace. Au point que le croyant court le risque de n'être pas l'autre terme réel du lien de foi.

Faut-il conclure pour autant à un bilan négatif de l'Evangélisation africaine des temps modernes ? Assurément non. Les directives actuelles marquent une volonté d'aller de l'avant et représentent une ouverture non négligeable par rapport au passé. Ce peut être un tremplin pour un progrès véritable. Mais il convient aussi de souligner que cette ouverture fort embarrassée comporte des risques qu'on ne saurait sous-estimer. Car, il y a à l'origine et derrière les hésitations, les embarras, tant de rencontres et d'actes manqués, tout une conception de fond qui organise et oriente en permanence l'Acte missionnaire; la fameuse distinction "essentiel/accessoire" - une certaine manière de poser le problème - étant sa manifestation la plus apparente et la plus courante. Aussi est-il de première importance de marquer dans toute sa mesure une telle conception, si l'on veut espérer atteindre à une tout autre manière de poser le Problème.

TROISIÈME SECTION : COMPORTEMENTS CONVERGENTS ET MÊME DIRECTION: ORIGINE, NATURE ET PORTÉE DES LIMITES IMPOSÉES À L'ACTE MISSIONNAIRE HIER ET AUJOURD'HUI. APPROCHE CRITIQUE.

I. L'ENLISEMENT LENT ET PROGRESSIF D'UNE MECANIQUE.

Certes les baptêmes, les mariages, la pénitence, l'eucharistie et bien d'autres sacrements et rites attirent des foules parfois très nombreuses à la célébration, surtout à l'occasion des grandes fêtes. Un observateur attentif ne manquera pourtant pas de constater qu'il existe, au niveau de la presque totalité des corps de l'institution et des communautés, sous des formes très variées, des problèmes graves, susceptibles de conduire à une paralysie lente et profonde de l'évangélisation dans les régions ici concernées. Une transformation considérable des mentalités ne permet plus d'aborder et de communiquer avec les populations de la même manière et surtout avec les attitudes et les moyens d'hier. "On n'est plus, pense-t-on, au temps de la colonisation".Le héraut de l'Evangile, quel qu'il soit, aurait tort de ne pas tenir compte d'un tel indice.

Mais les difficultés actuelles que l'on voudrait souligner ne sont liées qu'en partie à l'ancienneté des contacts entre les populations et le message chrétien dans la forme traditionnelle de sa transmission en ces régions, contacts qui n'ont pourtant pas encore atteint un siècle de temps. Ces difficultés sont aussi renforcées par le contexte actuel...

Arguer, face à cette situation, du phénomène général de la déchristianisation dans le monde d'aujourd'hui, n'apporte pas la moindre solution au problème. Bien plus, il n'est pas du tout certain qu'un tel phénomène ait partout les mêmes causes. Les aspects de l'évangélisation catholique déjà

évoqués portent à croire au contraire que ces difficultés sont liées à des causes bien particulières.

II. UNE REPONSE INADEQUATE AU PROBLEME DE LA TRANSMISSION DU MESSAGE CHRETIEN AUX MONDES HUMAINS.

Les responsables hiérarchiques, comme on vient de le voir, sentent et posent ce problème mais pas dans le même sens que lorsqu'on a essayé de le faire dans la première section du chapitre. L'effort que l'on y a déployé tend à donner un contenu plus précis aux formules assez vagues des directives que l'on vient d'exposer à la deuxième section.

En effet, pour résoudre les problèmes que posent l'évangélisation africaine aujourd'hui comme hier, voici ce que l'on évoque : le message chrétien comporte deux aspects sinon deux parties : l'Essentiel, qui est une doctrine révélée, trésor de vérités définitivement conçues et déposées dans des formules conceptuelles et verbales (cf. Discours de Kampala); on ne peut toucher à ces formules si ce n'est pour les accueillir "textuellement"; l'Accessoire, qui se déploie quelque peu à la manière d'un phénomène de réfraction, de proche en proche, sous forme d'expressions "libres" et variées; chacun pouvant, à la limite, s'en offrir *ad libitum;* ainsi : la pastorale, la liturgie, les rites, la spiritualité, la didactique etc.

Par rapport à cette forme de solution, ce que l'on vient de voir (cf. Sect. I, voir d, 1 à 5) donne le moyen d'apprécier ce qu'il y a d'essentiel et d'accessoire dans le christianisme. Face à face on a campé l'homme basa et celui qui fonctionne dans le catéchisme, et qui a donné sa marque à l'enseignement dispensé par ce manuel. On obtenait alors deux mondes

humains entre lesquels il fallait "dans le même sens" (91) effectuer des "raccords". Œuvrer de manière à ce que l'homme-aux-membres (basa), par l'interpellation de la Parole, s'ouvre selon son mode, au Dieu de Jésus : c'est la mise en marche de la "conversion".

Mais, chose frappante, à aucun moment, dans l'étude que nous avons faite (92) du catéchisme et des autres moyens mis en œuvre , la question ne s'est posée de l'essentiel et de l'accessoire. Est-il alors convenable de poser en ces termes le problème général de la transmission du message chrétien ? Cette généralisation fait rebondir la question !

En effet la religion chrétienne affirme que l'engagement de foi chrétien est une réponse positive de l'homme tout entier à l'appel de Dieu en Jésus-Christ. Or dans le contexte de l'évangélisation traditionnelle (93), le monde humain de l'évangélisé (94) a été, dans une très large mesure, laissé en retrait ou franchement écarté, de l'extérieur et autoritairement, de l' "attachement humain" de l'homme au Père dans le Christ. A son insu, le "porteur du Message" (95) a trop souvent eu tendance à identifier ce dernier avec les moyens humains de son propre oui à Dieu. Il en résulte forcément que celui qui accueille un tel message se voit dicter, au moins partiellement, la "forme" de son adhésion de foi au Christ. Il suffit, par exemple, qu'une "formule" d'enseignement ou une forme de pratique soit jugée essentielle . pour être imposée jusque dans sa lettre,

---

(91) Au sens de l'orientation de ma position d'homme enraciné dans un monde (bien défini) concret.

(92) Cf. Sect. I; p. 9-44.

(93) Nous parlons de l'Afrique Noire, dans le cadre du Cameroun.

(94) Entendre : l'homme en voie d'évangélisation.

(95) A entendre au sens collectif.

même au dépens de son sens. Tôt ou tard, une telle foi devient une réalité marginale, aux confins de la "vie vécue", dont le lieu véritable est le monde humain tel qu'il existe dans un peuple particulier.

Mais la foi chrétienne est, quant à elle, un sens de la vie vécue, réelle. Lors donc que la mission des temps modernes fait naître et entretient, chez le néophyte, l'adhésion de foi, dans un cadre d'existence qui soutient un rapport d'extériorité avec la vie vécue, elle "embarrasse" l'homme et fait de la vie chrétienne de l'individu et de la collectivité un "corps étranger" qui n'attend que les premières réactions défavorables de l'organisme qu'est le monde humain, pour être "expulsé" par un phénomène de rejet. Or, un sens de la vie qui ne germe pas comme des profondeurs même de l'être concret de l'homme, ne peut tenir (dans cette vie).

III. ENRACINEMENT INTELLECTUEL DES DIRECTIVES MISSIONNAIRES.

Si, pour résoudre le problème de la transmission du message chrétien à des mondes humains autres et différents du sien, on est amené à tourner le regard du côté de la distinction essentiel/accessoire, ne serait-ce pas parce qu'on a tout objectivé ? Dans les exemples tirés du catéchisme, le "contenu chrétien" n'est-il pas présenté sous forme de vérités "objectives", et l'homme basa saisi (ou imaginé) lui aussi, comme un en-soi objectivable ? Toute cette démarche est une objectivation conceptuelle, donc forcément "abstraite". Le discours de Kampala abonde dans ce sens lorsqu'il considère que l'essentiel dans le message chrétien, se réduit à des "formules conceptuelles et verbales" dans lesquelles se loge sous forme de contenu le "trésor de vérité" de la "doctrine révélée". Tout cela présuppose une objectivation et une abstraction à tous égards inadmissibles.

Dans le cadre d'une telle conception, il n'y a pas d'alternative. On est obligé de penser l'acte missionnaire en termes de transmigration de "formes" de toutes sortes, et d'adaptation, action au cours de laquelle des "objets" sont ou conservés intégralement, ou réajustés par modification partielle, ou enfin abandonnés complètement, selon qu'ils sont jugés essentiels, accessoires ou encombrants.

Or l'examen du catéchisme a bien montré que ce dont il s'agit c'est de deux types d'hommes qu'il faut faire vivre dans le même sens. Mais comment le faire ? Faut-il d'abord élaborer une théologie conceptuelle ? Par exemple : une théologie conceptuelle de la création ? de la grâce ? de la mort ? Ou bien faut-il inviter un homme concret à se mettre à genou devant son Créateur, à reconnaître, à accueillir et à vivre et en toute chose chaque jour dans toute sa Masse humaine, dans un Cœur joyeux, un Souffle vivant et dans la Totalité de soi, la chaleureuse et toute gratuite prévenance bienveillante du Père; et enfin lorsque vient le moment du "Retournement de la vie", à pouvoir accepter avec humilité et confiance d'être enveloppé par ce redoutable mystère, au sein du Dieu Vivant ?

N'est-ce pas "un Basa" qui doit se mettre à genou devant son Créateur ! Que le Basa se mette donc à genou selon son mode devant le Dieu de Jésus ! La théologie vient après. Et voilà comment un Basa adore son Créateur :

HILOLOMBI, TEN-NKO-MAM-MÒMASO

I HÈD MUD BINAM A LOL

A Saŋ mbòg,
(Ba) Ilò bibodlè bi mbòg
Ipam ma melel,
He wè Nwèd mbòg be è ?

Wè, Ten-nko mam momaso

Bǎ ba bihil be wè
Ba bad njè mpè !

Bǎ wè mud binam
Wè ki yòyò ?

1 *Bǎ Mud binam,*
Wè u tihba lani ?

Ilòlè a nuna
Wè (nyè) : minson mi nyu mini

2 *Mud binam,*
Ni mbu nhebga be è !

Ilòlè a nyingha
U huè mbu tol

3 *Bǎ Mud binam,*
Hè ni nèm yaga, layò ?

Ilòlè tò mud a nhegda
Wè (nyè) : nèm unu : lègè

4 *Bǎ mud binam*
Jis li bag tola, layò ?

A be ŋgi bengba
Wè Titii yòn'ni : pèblè

5 *Ngò mud binam*
Hyayai hi jom li è !

Jom li muglaga : kindiim
Hyayai hi bag pèi è ?

A Ten-Nko mam mòmaso
Wèn uye jom li è, bes cayai di jom
Mbaŋ Jam li Mud binam
Ba bihil be wè, Hilolombi, ba yig bad njè mpè

Ba Tuu-peg isi, Ba Tuu-peg i ngi,
Wè, Hilolombi
Lipem ni wè oo, i babe lisug !

(Conçue pour être récitée de manière alternée)

HILOLOMBI, TEN-NKO MAM MÒMASO

I HÈD MUD BINAM A LOL

(Dieu et l'origine de l'homme)

Père du Mbòg,
Depuis l'origine du Mbòg
Jusqu'à sa fin,
N'est-ce pas Toi le Maître du Mbòg !

Toi, l'Origine de toutes choses,
A moins de nous apprendre ce que nous cherchons
Qui autre pourrait nous le faire connaître.

Qui est l'homme-aux-membres ?
Que dis-tu ?

1 L'homme-aux-membres
Qu'est-il pour mes mains ?
Avant qu'il n'ouvre les yeux
Tu lui dis : voici les chairs du nyu !

2 L'homme-aux-membres
A-t-il un souffle à lui ?
Avant qu'il ne se remue
Tu lui soufflas ce souffle de la poitrine

3 L'homme-aux-membres
N'est-il pas cœur ?
Avant même qu'on ne l'imagine
Tu lui dis : voici un cœur, prends !

4 L'homme-aux-membres
Quel tout original
Il ne s'était encore pas regardé,
Tu lui dis : voici, ton titii est là !

5 L'homme-aux-membres
C'est une feuille de baobab.
Si le baobab s'écroule
Point de salut pour la feuille.

Toi, l'Origine de toutes choses,
C'est Toi le Baobab et nous les feuilles
De l'homme-aux-membres
Si tu ne nous fais rien connaître, à qui demanderions-nous ?

Toi qui sais tout sur la terre, Toi qui sais tout au firmament
Toi, HILOLOMBI,
Louange à Toi sans fin !

Il ne s'agit donc pas d'échafauder un système de théologie objective. Assurément, non. En tout cas pas avant de vivre, ainsi que nous l'enseigne par son exemple le premier missionnaire des "gentils" Paul de Tarse, juif grecisant.

IV. LE CROYANT SELON SAINT PAUL.

Parmi les auteurs du Nouveau Testament, Saint Paul est l'un de ceux qui ont marqué de la façon la plus prégnante la vie et la réflexion chrétiennes des premiers siècles. Dans ses écrits (96), le thème de la foi constitue un aspect-clé de son enseignement : le Salut par la foi (97), la foi et les œuvres de la loi (98), la foi et la loi, etc. Pour répondre à la question de savoir comment Paul envisage la foi, il serait démesuré de s'attendre ici ne fût-ce qu'à une ébauche d'exposé de la foi paulinienne. Les indications qui suivent, s'inscrivent dans le cadre d'une brève étude du vocabulaire de l'auteur relative au sujet que nous évoquons.

De formation judaïque et chrétienne, St Paul connaît aussi la culture grecque. C'est l'Apôtre des Gentils dont le rôle est déterminant dans le processus de l'arrachement du christianisme naissant au monde de la Synagogue; processus qui va conduire à l'universalisation effective de la foi chrétienne par l'effort missionnaire.

Du point de vue de la langue, les écrits pauliniens puisent dans le fond commun de la langue grecque de l'époque. Or dans la langue classique,

---

(96) Les épîtres.

(97) Objet de l'épître aux Romains.

(98) C'est le sujet dont traite l'épître aux Galates.

πίστις et πιστεύειν ainsi que leurs dérivés désignent le "croire" avec toutes ses nuances : croire en, se confier ou se fier à (ou en), avoir foi en, etc. Dans le langage religieux comme ailleurs, πίστις se construit avec εἰς, ἐπί et l'acc. (He 6, 1); πρός et l'acc. (1 Th 1, 8; Phm 5); et même avec ἐν , le sens de πίστις ne change guère.

Cependant le langage chrétien a réservé aux termes πίστις et apparentés un sens d'emploi particulier que les épîtres prennent entièrement à leur compte. Πίστις , dans ce cas, désigne le type de rapport original qui s'établit entre Dieu et l'homme à partir de la prédication et l'accueil de l'Evangile. Mais il désigne aussi le message de la prédication (l'Evangile) et l'accueil que l'auteur réserve à ce message. Les écrits de St Paul en témoignent abondamment (99).

L'attitude de foi qui est celle de Paul et qu'il préconise pour tous ceux qui croient, s'inscrit dans le cadre du "croire" que nous évoquons, à savoir : la confiance et l'attachement de l'homme tout entier à ce ou à celui à qui il se fie (100). L'objet de cet attachement est la personne du Christ, mort et ressuscité.

St Paul écrit notamment : "Si tes lèvres confessent que Jésus-Christ est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice et la confession des lèvres, le salut..." (101). Ce passage souligne bien le type de comportement qui, selon Paul, doit être celui du croyant. Πιστεύειν et ὁμολογεῖν ne sont pas opposés mais complémentaires (et pratiquement équivalents). Ils décrivent,

---

(99) Voir par exemple : Rm 10; 14; 17; Eph. 1, 13.

(100) Rm 1, 18; 4, 19-22; 10, 11-12 etc. 1 Tm 1, 5; 4, 1; Gal 2, 16 etc.; Col. 1.

(101) Rm 10, 9-10.

chacun à sa manière, l'acte unique qu'est l'adhésion de foi : croire jusqu'au plus profond de soi et l'exprimer publiquement. καρδία et στόμα ne s'opposent pas en termes d'intérieur et d'extérieur. Ils désignent plutôt le croyant tout entier mais visé chaque fois selon l'angle d'une attitude bien déterminée. La confession (de la bouche) et la confiance (du cœur) expriment l'une et l'autre le même acte d'attachement qui peut être plus ou moins grand, fort ou faible.

Aussi trouve-t-on couramment dans les Epîtres l'idée de degré de la foi (Rm 12, 3) : il y a des manques, des faiblesses de la foi (1 Th 3, 10; Rm 14, 1), des proportions de la foi (Rm 12, 6), des progrès de la foi (2 Co 10, 15), la plénitude de la foi (Rm 4, 21) etc. Parler de la force ou de la faiblesse de sa foi c'est équivalemment signifier la plus ou moins grande ouverture de soi à la prévenance bienveillante de Dieu (ou la grâce divine).

Ainsi conçue, la foi est une attitude fondamentale qui engage l'homme tout entier et globalement avec plus ou moins d'intensité. L'homme envisagé dans cette conception de l'acte de foi selon Paul, est un être aux attitudes globales. Il s'ouvre et s'attache tout entier à ce ou à celui en qui il met sa confiance et espère (102), et lorsqu'il s'en détourne, c'est toute sa personne qui se trouve engagée dans cette démarche nouvelle (103).

---

(102) 2 Tm 4, 7; Ph 1, 27; Eph 1, 15 et 19; Col 1, 4 et 23.

(103) On peut penser que l'unité de vie et d'action qui, chez Paul, a atteint l'intensité de la passion, a pu largement contribuer à cette vision de la foi.

Si cette vue est exacte, on est mal à l'aise face à une conception qui "objective" la foi, en la ramenant à l'acceptation de "formules conceptuelles et verbales", intemporelles et abstraites. En outre, dans une telle réduction les catégories de l'essentiel et de l'accessoire ainsi que la distinction qu'elles impliquent, n'apportent pas de solution. Une fois le message chrétien débarrassé de quelques "objets" - ceux que désignerait le mot "accessoire" - il resterait ces "objets essentiels" à propos desquels le problème ressurgit, intact !

V. THEOLOGIE CONCEPTUELLE ET UNITE DE LA FOI : ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE.

Même dans le cadre d'une objectivation conceptuelle telle que le proposent les directives missionnaires, il y a bien des divergences.

En effet au Moyen-Age, l'avènement de la scolastique, en Occident, marque un tournant décisif dans l'intelligence de l'acte de foi. La pensée d'Aristote est largement diffusée et connue. Dans beaucoup de domaines on s'en inspire ; en théologie aussi. L'un des principaux artisans de l'introduction de l'aristotélisme dans la réflexion théologique est Thomas d'Aquin. Certes n'est-il pas, à cette époque, le seul à avoir conçu une théologie systématique de l'acte de foi. Il représente néanmoins l'un des courants marquants du mouvement scolastique. Au point que certains auteurs n'hésitent pas à qualifier son traité de la foi comme le sommet de la théologie de la foi de cette période (scolastique), dans ce sens précis que Thomas d'Aquin a réalisé une synthèse remarquable et personnelle de la réflexion de ses prédécesseurs, s'imposant du même coup à bien des générations postérieures; le magistère, de son côté s'inspirant volontiers

de lui dans ses déclarations et enseignements (104).

Voici la définition que l'auteur donne de la foi : *"Fides est habitus mentis* (105), *quo inchoatur vita a eterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus"* (106), ou encore *"... Fides est praelibatio futurae visionis"* (107). Ici, la foi apparaît être une relation à Dieu, dans laquelle l'adhésion de l'homme se fait par un mouvement conjugué de la volonté et de l'intelligence, chacune selon le mode d'action qui lui est propre. L'auteur attribue un rôle prépondérant à la volonté dans l'acte de foi (108). Pour lui, la foi se situe "dans l'ordre concret de la Fin vers laquelle tend le croyant". Et "c'est la volonté qui incline l'intelligence à donner son assentiment" (109). Mais le *"Lumen fidei"* (ou la grâce divine donnant à l'homme de pouvoir accueillir la foi) reste fondamentale et indispensable à l'attitude croyante.

En dehors de Thomas d'Aquin et du thomisme, on rencontre d'autres tendances et d'autres grands noms : ainsi Anselme de Cantorbery, Bonaventure, l'anti-thomiste Jean Duns Scot, le nominaliste Guillaume D'Occam, etc.

Ce qui importe de souligner ici, c'est que les thèmes évoqués et la manière d'aborder les problèmes diffèrent de façon assez tranchée lorsqu'on passe, par exemple, de St Paul à Thomas d'Aquin. Au Moyen-Age, la réflexion sur

---

(104) "Handbuch theologischer Grundbegriffe", Bd I : voir article "Glaube" (par M. Seckler), sect. II, p. 534-548. Et aussi "Lexikon für Theologie und Kirche", Bd IV, col. 917-919.

(105) L' "habitus mentis" désigne la faculté du vouloir ou la volonté.

(106) Thomas d'Aquin; "Somme théologique". IIa, IIae, q. 4 a. 1 et aussi De Ver. q. 14 a. 2.

(107) Idem : "Sent."III d. 23, q. 2, a. 1 ad 4.

(108) "Habitus mentis... faciens intellectum assentire..."

(109) Wackenheim (Ch.) : "Christianisme sans idéologie", p. 128.

la foi ne se meut plus dans un monde où la foi doit se définir par rapport à la loi, au salut, etc.; elle doit plutôt s'affirmer et se situer par rapport surtout à la philosophie et à la science ainsi qu'aux problèmes qu'elles posent (110). En outre, au point de vue du sujet croyant, la façon dont le théologien envisage l'adhésion de foi trahit de la part de l'homme une certaine conscience de lui-même assez différente de celle que l'on découvre dans la vision paulinienne. L'anthropologie mise en œuvre ici est une conception d'inspiration aristotélicienne. Elle envisage l'homme, plus précisément, l'âme humaine comme le foyer d'un ensemble de facultés dont chacune remplit une fonction bien définie. La première définition de la foi thomiste évoquée plus haut, en témoigne. Poser la question de savoir "si la foi a son siège dans l'intelligence" (111), c'est au moins suggérer qu'elle pourrait l'avoir ailleurs (112).

La différence d'avec Paul est claire : de l'homme aux attitudes globales, on passe au Moyen-Age dans une conception de l'homme qui est une véritable mécanique des facultés. Aussi la problématique relative à l'acte de foi requiert-elle, du point de vue du croyant, une formulation différente.

Dans le même ordre d'idées, depuis environ un siècle, les Occidentaux chrétiens semblent se passionner de moins en moins pour une intelligibilité de type scolastique en matière de psychologie de l'acte de foi. Pour parler de la foi, le théologien comme le non-théologien (113) utilise de plus en

---

(110) Cf. Handbuch theologischer Grundbegriffe, p. 535 (Bd. I).

(111) "Utrum fides sit in intellectu sient in subjecto" (S. Th. : IIa, IIae, q. 4 a. 2).

(112) Par exemple, dans la volonté.

(113) Le terme théologien est à entendre ici au sens technique et professionnel.

plus et de manière courante les catégories de type existentiel : on s'exprime en termes d'expérience, de rencontre, d'action et en bien d'autres semblables. On lit parfois sous la plume de certains de ces auteurs : "croire, c'est "faire" autant et peut-être plus que "voir". L'image des "yeux de la foi" (114) (...), a certes contribué - notamment grâce à P. ROUSSELOT - à renouveler la théologie catholique de la foi. Mais ce courant de pensée n'a pas su se détacher de la perspective intellectualiste que la tradition scolastique avait privilégiée"(115). Le même auteur écrit une page plus tôt en parlant de la conception biblique de la foi : "... En tant que conduite humaine, la foi apparaît aux auteurs bibliques comme une décision et une activité mettant en mouvement toute la personne" (116), affirmation qu'il étaye de nombreuses citations (117).

On peut ouvrir ici une parenthèse à propos du problème sur lequel l'auteur semble vouloir attirer l'attention. Il est d'une gravité extrême. Avec le point de vue "science" (118) (aristotélicien, platonicien ou autre), la réflexion théologique a adopté depuis de longs siècles d'histoire, un point de vue objectivant. Elle a été ainsi à l'origine de nombre de conceptions relatives au comportement croyant (119). A la base de tout cela, un type de statut de la science dont la caractéristique majeure, criticable du point de vue des sciences humaines, est de tout objectiver, radicalement,

---

(114) Cela traduit un mot d'Augustin.

(115) WACKENHEIM (Ch.) : "Christianisme sans idéologie", p. 128.

(116) C'est nous qui soulignons.

(117) WACKENHEIM (Ch.) : op. cit. p. 127. La conception qu'expose l'auteur nous semble assez représentative de la période qui nous intéresse ici.

(118) Au sens des anciens.

(119) Cf. Les deux chapitres suivants.

jusqu'à l'exclusive. Et c'est sur cette base qui sert de tremplin à tels philosophes et aux savants, que la théologie s'est mise, à son tour, à développer ses systèmes; c'est à elle qu'elle emprunte ses références scientifiques. Par exemple, une conception de la foi qui enracine celle-ci dans l'intelligence, la volonté - comme on l'a vu chez Thomas d'Aquin - ou dans tout autre faculté, est forcément tributaire d'une anthropologie selon laquelle le sujet humain, dans sa conception, est objectivé en un "système mécanique" de facultés. Du coup, lorsqu'on se le représente, l'itinéraire croyant débouche nécessairment sur une Fin qui est Vérité, Bien, etc. (objectivités), et non sur une personne, un Tu qui, face à un Je et dans le lien même qui l'unit à lui, garde jalousement intacte, à l'instar de ce Je, l'intimité de son "secret".

C'est donc le statut même de la théologie et des autres sciences humaines qui est en cause, et qu'il importe de changer (120). Vœu pieux peut-être, mais non pour le croyant qui, de toute manière, ne peut vivre en dehors de sa peau d'homme. Ce qui est grave, c'est que les sciences n'ont pas suivi l'homme. Pire encore : elles l'écartèlent entre, d'une part, des structures objectives et, de l'autre, un esprit appelé sujet, dépouillé de tout, et aussi démuni qu'un homard qui n'arrive pas à refaire sa carapace après la mue (121).

Quoiqu'il en soit, pour l'Occidental moderne qui confesse la foi chrétienne, la foi n'est point une saisie d'ordre essentiellement intellectuel; elle n'est pas davantage une adhésion à un ensemble de vérités "objectives"(122).

---

(120) En cherchant du côté du "vécu".

(121) Cf. Anthropologie utilisée par le catéchisme basa, exposée à la page 17 et suivantes.

(122) Cf. Concept de révélation selon Vatican II.

C'est une expérience et un mouvement dans lesquels l'homme tout entier se trouve "saisi" et "entraîné" globalement. Sa marche vers l' "objet" de son adhésion est celle de toute sa personne une. Il ne s'agit plus d'un mécanisme complexe où des facultés (l'intelligence, la volonté et autres) plus ou moins autonomes jouent chacun son rôle à tel ou tel moment dans la vie du croyant. C'est l'homme comme tel et globalement qui est concerné dans l'acte de foi.

Dans le cadre des catégories auxquelles on a fait allusion (supra), la personne apparaît comme un rapport, une relation d'un Je à un Tu. La tendance à la retransposition de la théologie de la foi dans une anthropologie de type biblique (ou tout au moins la volonté de le faire) ne fait pas de doute. Le type d'homme que l'on découvre ici est, comme chez St Paul, un être dont les attitudes sont globales. Les courants de pensée modernes de types existentiel et personnaliste ont certainement, dans une très large mesure, contribué à son émergence.

Cette brève évocation historique relative à l'acte de foi reste très schématique. Cependant, elle comporte des indices qui permettent de faire les observations suivantes : l'analyse de l'expérience chrétienne relative à l'acte de foi montre que l'intelligence (et peut-être aussi le vécu) de celui-ci n'a jamais été uniforme ni du côté de l'expression telle qu'on la formule, ni du côté des conditions de possibilité d'où elle surgit; celles-ci étant supposées par celle-là. Au contraire, il existe entre différentes expressions et différents contextes des clivages assez marqués que nul ne saurait contester. Et pourtant, légitimement, toutes ces expressions tentent avec plus ou moins de bonheur de faire apparaître l'unique et seul sens de l'acte de foi, d'en rendre compte. Bien plus, la naissance d'aucune expression nouvelle ne nécessite forcément la reproduction "littérale" d'une autre, ni en totalité, ni en partie, fût-elle

jugée essentielle. Ce qui compte ce n'est pas la "matérialité" d'une expression mais là visée qu'elle organise et rayonne : le sens.

On fera remarquer enfin que même entre théologiens de la veine conceptuelle, l'unanimité est loin d'être faite sur les questions même les plus importantes. Qu'on pense seulement à certains problèmes de christologie, pour ne citer que ceux-là; questions diverses relatives à l'unité du Christ : être, nature, volonté, personne, conscience, etc. On sait qu'à propos d'elles des tenants de systèmes ont tiré, dans l'histoire, de bien longs couteaux les uns contre les autres, non que les protagonistes de ces disputes ne soient pas des croyants sincères. Mais le substrat conceptuel des points de vue qu'ils représentent, bien que plus ou moins indispensables, est à l'origine même de leurs divergences et parfois de leurs oppositions. Et lorsque l'Eglise se prononce pour une position, ce n'est pas tant à cause du système conceptuel, si admirable soit-il; mais elle s'efforce de trancher en fonction du sens de la foi vécue par elle-même; le symbole de Chalcédoine en administre la preuve.

On ne peut donc remettre au système, pas même à un système unique imposé à tous, le soin de garantir l'unité et l'universalité de la foi. Pire encore : un système conceptuel unique présuppose, pour exister et être un support de sens pour tous, des conditions de possibilité irréalisables, à moins que... l'on préfère sacrifier le sens à ce qui est supposé le véhiculer. A cet égard, le catéchisme basa semble singulièrement renforcé par certaines tendances des directives actuelles.

Le problème de l'unité, de l'universalité et de la bonne transmission de la foi chrétienne (ou du message chrétien) n'est pas plus affaire de théologie conceptuelle que d'objectivation de la vérité : il s'agit dans chaque monde humain, avec les moyens qui s'imposent, de rayonner un même Sens de la vie !

VI. DIVERSITE DE "FORMES" ET UNITE DE SENS DE LA VIE CROYANTE : UN EXEMPLE NON-THEOLOGIQUE MAIS IMPLIQUE PAR TOUTE CONDUITE HUMAINE.

Parmi les sujets de préoccupation et de soin constant des responsables hiérarchiques et de tous les autres chrétiens, relatifs à la vie croyante, il y a, entre autre, le problème de l'unité et de l'unicité de la foi. Et, dans le cadre de la transmission (du message chrétien), compte tenu de la diversité de contextes et de situations des croyants, ce problème se pose plus que partout ailleurs et atteint ici une acuité singulière. Mais également ici plus qu'ailleurs on est en droit de l'envisager en terme paradigmatique de traduction ou de "transposition". C'est pourquoi l'on a fait appel à cet exemple emprunté à la linguistique.

Le traducteur rigoureux et patient qui s'efforce de descendre jusqu'aux fines nuances, de manière à atteindre jusqu'à la mentalité que véhicule une langue, ne manque pas de découvrir qu'il existe bien des clivages d'une part entre des univers linguistiques différents et même à l'intérieur de chacun d'eux, et d'autre part entre le sens immanent des termes que différents locuteurs (et parfois les mêmes locuteurs) utilisent dans une même situation d'énonciation ou dans des situations d'énonciation analogues et le référent extra-linguistique auquel ils les appliquent.

Il est banal ou presque d'évoquer cette constatation bien commune que, quelque universelle que soit une expérience humaine, elle prend toujours une allure particulière selon le milieu où elle est faite et, parfois, elle apparaît différemment modelée dans la trame de l'existence d'un même individu. C'est qu'elle subit un découpage propre et se trouve soumise à une organisation déterminée de la part du groupe ou de l'individu.

Mais cela ne veut nullement dire qu'entre organisations différentes d'une même expérience humaine, il n'y ait que divergences et hétérogénéités.

Dans son livre "Les problèmes théoriques de la traduction", Georges MOUNIN consacre un chapitre à ce qu'il appelle "les universaux du langage"; notion relativement nouvelle (du moins pour ce qu'elle décrit), mais déjà connue en linguistique générale depuis une vingtaine d'années (123). "Les universaux, écrit-il, sont les traits qui se retrouvent dans toutes les langues - ou dans toutes les cultures exprimées par ces langues" (124). Il en signale plusieurs espèces relevant des domaines de la cosmologie, de la biologie, de la physiologie, de la psychologie, de la sociologie, de l'anthropologie culturelle et linguistique. Ces différents domaines "contribuent à dresser (...) (un) vaste inventaire de traits communs, grâce auxquels le nombre des références et des dénotations communes permet le passage de toute langue en toute langue, pour de très vastes secteurs de l'expérience humaine, qui vont s'élargissant"(125). On doit ajouter que ces fameux universaux sont eux-mêmes une façon de voir liée au statut corporel/terrestre de tout homme. C'est ce qu'illustre par exemple ce fait très banal : lorsque je "dis" : en haut, en bas, devant, derrière, etc... Je ne doute pas un instant que je puisse me faire comprendre immédiatement par n'importe quel autre homme; c'est que mon interlocuteur et moi, nous plongeons nos racines dans l'expérience commune d'une existence terrestre, laquelle se déploie toujours dans et à partir d'un "corps" qui nous est commun à tous et d'un "espace vécu" que ce corps "organise".

---

(123) MOUNIN (G.) : "Les problèmes théoriques de la traduction", Paris 1963, p. 191-223.

(124) MOUNIN (G.) : op. cit. p. 196.

(125) MOUNIN (G.) : op. cit. p. 222.

Cependant, dans la conclusion du même ouvrage, l'auteur prend à son compte comme faisant partie d'une bonne théorie de la traduction, mais en la débarrassant de ses tendances fixistes, la thèse de langue-vision du monde (126), non pas reflet ou décalque, mais "action de voir au moyen de...". Il écrit notamment : "si nous voulons comprendre pourquoi et comment la traduction reste possible, il nous faut (...) d'abord accepter dans son entièreté ce fait, qu'une langue nous oblige à voir le monde d'une certaine manière (127), et nous empêche par conséquent de le voir d'autres manières. Il nous faut admettre que la langue change moins vite que l'expérience du monde..." (128). E.BENVENISTE affirme la même chose lorsqu'il note que "nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé", que "les variétés de l'expérience philosophique ou spirituelle sont sous la dépendance inconsciente d'une classification que la langue opère du seul fait qu'elle est langue et qu'elle symbolise..." (129).

Prenons un exemple : "traverser une rivière"; en langue basa, on dit : *"lèl leb"* et aussi *"yab leb"*. Au niveau du référent (extra-linguistique) qui est l'action de passer d'un côté à l'autre de la rivière, les deux verbes *lèl* et *yab* sont équivalents (ont une même valeur de désignation) dans l'usage qu'on en fait dans ces deux expressions. Pourtant, chacun des deux termes verbaux possède un sens immanent propre.

---

(126) MOUNIN (G.) : op. cit. p. 271-276. Langue-vision du monde, c'est la langue en tant qu'elle est, elle-même l'expression d'une expérience humaine.

(127) C'est nous qui soulignons.

(128) MOUNIN (G.) : op. cit. p. 273.

(129) BENVENISTE (E.) : "Problèmes de linguistique générale", t. 1; p. 6.

Comme sens immanent, *lèl* exprime l'idée d'enjamber (et donc de dépasser d'un seul tenant); alors que *yab* , quant à lui, évoque au contraire l'idée d'une action, plus ou moins complexe, au terme de laquelle on parvient à l'autre côté de l'obstacle. Effectivement le substantif *yab* désigne une sorte d'échelle "naturelle" que l'on fait à partir du tronc branchu de certains arbres. Cette échelle permet d'atteindre le haut d'un arbre, par exemple un palmier à huile dont le tronc non nettoyé est d'accès difficile par contact direct avec le corps du grimpeur quand on veut en extraire soit le vin (sève), soit le fruit (d'où l'on tire l'huile). Et pour grimper à l'aide du *yab*, on place celui-ci au pied de ce qu'on veut escalader; et l'on appuie son sommet à l'endroit à atteindre. Alors, le grimpeur monte plaçant habilement les pieds, l'un après l'autre, sur les branches du *yab* tout en s'accrochant à celui-ci avec les mains : une opération, en somme, difficile. Cette description permet de mesurer la complexité de l'action évoquée par le sens immanent du verbe *yab*.

UN *YAB*

POUR GRIMPER

"Passer par-dessus un tronc d'arbre couché par terre" se dit en basa : *yab ṅkòg* . Par contre, si ce tronc est petit et peut être enjambé sans être touché, on dit : *lèl ṅkòg* (130).

---

(130) Parfois certains locuteurs emploient la seconde expression à la place de la première, mais très rarement la première à la place de la seconde !

Pour exprimer la même action de "traverser une rivière", en anglais, on dira selon les cas et les exigences du contexte : *to swim*, *to raw*, ou *to ferry*, *across a river*. Dans ce nouvel univers linguistique, les trois verbes utilisés comportent respectivement des sens immanents différents bien que dans ce contexte d'emploi, ils expriment chacun à sa manière, la même action de passer d'un côté à l'autre de la rivière. Le référent extra-linguistique reste le même.

Le locuteur français se contente bien souvent du verbe traverser (la rivière). Mais il peut ajouter occasionnellement une locution adverbiale pour apporter plus de précision à son énoncé si le contexte de l'énonciation l'y oblige : "traverser... à la nage, en bateau, etc."

A propos de ces trois univers linguistiques, on peut faire les observations suivantes : tout en tenant compte du phénomène des lexicalisations résultant des niveaux techniques de la langue, on peut dire qu'il existe, au plan de l'exemple que l'on a choisi, une similitude très marquée entre le français et l'anglais sans qu'il y ait parallélisme total entre les deux manières de décrire la même action. Alors que le basa apparaît nettement comme un monde à part. Cela s'explique. Mais ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est que les trois locuteurs qui parlent de l'action de traverser la rivière, "ne regardent pas dans la situation correspondante les mêmes traits distinctifs" et "ne caractérisent pas cette situation par les mêmes traits pertinents" (131). Tandis que les locuteurs anglais et français soulignent les moyens de la traversée, le locuteur basa oriente sa description vers la manière plus ou moins complexe dont s'effectue

---

(131) Nous citons G. MOUNIN dans l'ouvrage déjà mentionné ("Les problèmes théoriques...), tout en modifiant légèrement certains termes de la phrase, (voir p. 272) sans en changer le sens.

cette traversée. En outre, dans l'usage courant, le locuteur ne réfléchit guère sur le sens immanent des termes qu'il utilise *("lèl leb"* ou *"yab leb")*. C'est plutôt par un mécanisme en quelque sorte naturel qu'il emploie l'un ou l'autre, selon son degré de sensibilité relative à la langue. Et si le sens immanent reste souvent dans l'implicite (et parfois se trouve rejeté dans l'ombre), il ne peut disparaître "radicalement" sans entraîner une mutation profonde dans la langue et dans la culture concernées.

Donc, relativement à l'énonciation (ou expression) d'une situation ou d'un fait, identiques, saisis à partir de contextes linguistiques différents, ou, dans un même contexte, de locuteurs différents, l'analyse précédente permet de tirer la conclusion suivante : lorsqu'il y a des univers linguistiques différents et parfois, à l'intérieur d'un même univers, des locuteurs différents, on doit s'attendre à ce que, pour l'énonciation de la même situation ou du même fait, les locuteurs "ne regardent pas dans la situation ou dans le fait correspondant les mêmes traits distinctifs" et "ne caractérisent pas cette situation ou ce fait par les mêmes traits pertinents". Forcément, on aura des énoncés différents tout au moins dans leur formulation. Pour qu'il y ait identité de visée, il suffit que ces énoncés soient organisés de manière à dégager chacun une désignation analogue à celle des autres. Telle est l'unité de sens rendant possible la communication.

Appliqué au problème qui nous préoccupe, celui de la transmission du message chrétien, cet exemple permet d'apprécier la portée exacte du type de solution proposée que l'on a évoquée antérieurement. Dans le cadre du sentir et celui de l'expression du vécu à partir des mondes humains différents, et aussi, à l'intérieur d'un même monde, à partir de niveaux

différents, quelle peut être l'utilité des catégories d'essentiel et d'accessoire comme moyen de transmission ou de communication de sens, fût-ce celui du message chrétien ou de la vie chrétienne, appelés aussi la foi ? Pour l'unité de sens de la vie croyante dans un monde diversifié même à l'extrême, il suffit que les différentes expressions et "formes" porteuses de ce sens, fassent apparaître dans leurs organisations et fonctionnements respectifs, la même visée.

EN GUISE DE CONCLUSION

Si pour les chrétiens, le terme Evangile ne désigne rien de plus mais rien de moins que ce qu'est pour eux (ou ce que représente pour eux) Jésus-Christ, dans sa personne et son œuvre (132), le message chrétien est à la fois vie et générateur de vie. Il est vie dans la mesure où il "montre" un homme vivant "dans son secret" et dont l'existence, qui importe de manière "radicale"(absolue) pour ceux qui s'attachent à lui, est "orientée" d'une façon originale et bien définie: elle a un sens. Ce message est générateur de vie parce que sa perception et son accueil "provoquent" chez ceux qui l'écoutent la réorganisation et la réorientation de la vie en fonction du sens de l'existence de Cet homme.

Dès lors, transmettre le message chrétien reçoit un sens bien défini : c'est établir le contact entre Cet homme (en sa personne et son œuvre) et cet adepte-ci ou cet adepte-là (au sens collectif ou individuel) de telle sorte que l'adepte, percevant la vie de Cet homme en son organisation et son orientation originale, organise et oriente la sienne de

(132) C'est ce qui apparaît clairement dans les Actes et les Epîtres.

manière analogue. En d'autres termes, transmettre l'Evangile c'est œuvrer de façon à faire "voir" à l'autre, dans ce qu'on exprime en paroles, en attitudes et comportements, bref en vivant, le Sens de la vie dont on est porteur. Ceci permet à l' "interlocuteur", s'il accepte, d'organiser à partir de son propre monde humain et selon son mode, sa vie à lui en fonction de ce Sens.

De ce qui précède résulte que l'évangélisateur ne peut, en aucun cas, exiger du néophyte, au nom du message qu'il transmet, que celui-ci adopte les formes de vie ou de pensée dont lui-même se sert. L'évangélisateur ne doit pas oublier qu'il vit, pense et exprime, en sa "peau d'homme", la vie qu'il a charge de communiquer (133). S'il l'oubliait, ce ne serait pas de sa part transmettre le message, mais faire passer avec lui des coutumes, des traditions, des modes de penser, d'agir et de vivre, propres à l'évangélisateur : c'est une transmigration de "moyens" et non une communication de sens.

On ne peut pas oublier cette continuelle tentation de la mission chrétienne dès les origines : axer l'évangélisation sur l'introduction, de l'extérieur, de "formes" de sentir, de vivre et de penser dites chrétiennes - fussent-elles des Apôtres ou de Jésus lui-même - dans un autre monde humain, au lieu de faire surgir de l'intérieur des "formes" nouvelles. On ne peut arguer du caractère essentiel de telles "formes" venues de l'extérieur sans tenir compte de leur capacité de transmettre ou même de porter encore un sens identique dans le monde humain nouveau. Pire encore: il n'est pas moins préoccupant de voir livrer la vie chrétienne vécue à des adaptations *ad libitum* en prétextant que les façons dont on la vit sont

---

(133) Ce serait une mise en cause grave du "secret" qui unit les partenaires du lien de foi, et aussi une violation de l'humanité de l'un et du mystère de l'Autre.

l'accessoire, car c'est ici justement - qu'on ne s'y trompe pas - que se joue l'essentiel, si essentiel il doit y avoir.

Au cours de la dernière section de ce chapitre, on a analysé deux exemples relevant, l'un de l'histoire des conceptions de l'acte de foi, et l'autre du domaine de la linguistique. Ces analyses peuvent être appliquées, avec légitimité et pertinence, à bien des points de la vie chrétienne sinon au christianisme dans son ensemble du point de vue de son rapport aux différents peuples et cultures du monde. Surgissent alors dans une toute autre lumière et dans leur profondeur la source et l'ampleur des problèmes qui enserrent les jeunes communautés chrétiennes d'Afrique aujourd'hui. N'est-ce pas au moins abusif d'avancer sans nuance que parce qu'ils ont accueilli, l'un et l'autre, le message chrétien, deux mondes humains différents deviennent, *ipso facto*, le double l'un de l'autre, au point de devoir adopter les mêmes gestes, les mêmes attitudes et comportements, la même façon de s'organiser, au point d'être identiques jusqu'aux façons de "sentir", de penser, de vivre, bref d'être ? C'est justement ce qu'implique, dans les faits et la doctrine (134) le type d'évangélisation en cours. Bien que trop fréquentes dans l'histoire de l'expansion missionnaire, ne sont-elles pas suicidaires, les tentatives de nivellement par imposition de tel ou tel aspect "d'une vie chrétienne dans sa littéralité", à un autre monde humain ? Elles entravent et parfois bloquent le passage du message au destinataire; elles laissent en retrait chez ce dernier l'humain, cause "matérielle" virtuelle et seul support éventuel et possible de toute vie chrétienne en ce monde; et par choc en retour provoquent des réactions défavorables au porteur du message.

---

(134) Cf. le chapitre suivant.

La distinction en essentiel et en accessoire du message chrétien préconisée par les directives actuelles, comporte plus qu'une insuffisance. Sa mise en œuvre, fût-elle possible, ne peut pas servir favorablement une transmission réelle de l'Evangile. On aboutirait à des blocages progressifs et insurmontables et aussi à de graves distorsions autant du côté du sens à faire passer que du côté du monde humain à évangéliser (135). Si croire, pour le chrétien, ce n'est pas se regarder l'un l'autre ou - ce qui serait pire - "s'épier" l'un l'autre, mais en vivant "regarder" ensemble dans la même Direction, évangéliser, ce n'est pas se faire répéter, se faire mimer l'un par l'autre, mais créer, se créer et se féconder ensemble dans le même Sens : l'Evangélisation est avant tout et fondamentalement création.

Si les analyses sont justes, qui concernent la manière et la forme d'après lesquelles le christianisme a été introduit et existe dans les régions ici concernées et probablement dans d'autres pays, la situation dans ces régions est plus préoccupante qu'on ne voudrait le faire croire.

Les embarras de la mission des temps modernes qui se font sentir jusque dans les directives actuelles sont le fruit de l'intemporalité de sa doctrine et de sa pratique (136). Une réorientation de l'effort d'évangélisation ne semble pas devoir passer par un simple déplacement des problèmes.

---

(136) Cette intemporalité est due à une objectivation excessive et systématique du lien de foi.

Il faut quitter l'inhumain de l'intemporel pour redescendre dans le temps de l'existence humaine concrète, seule capable d'assumer les projets humains et de signifier Dieu dans ce monde.

Mais il serait illusoire de situer les difficultés de la mission des temps modernes exclusivement dans le cadre des pratiques missionnaires. Il faut remonter la chaîne jusqu'à la réflexion théologique qui la sous-tend.

NOTE ANNEXE

Sur le plan des conceptions comme celui des méthodes, l'effort actuel de réorientation de l'évangélisation africaine semble étroitement lié à un mouvement beaucoup plus vaste, et qui déborde largement le cadre du "monde chrétien" : l'africanisation; réajustements d'autant plus inévitables qu'on se trouve confronté à bien des mutations. Ces réajustements interpellent conjointement le missionnaire étranger et celui de l'intérieur. Tous les secteurs de l'activité missionnaires sont touchés, bien des aspects de la vie chrétienne mis en question.

Le problème ne peut être abordé ici dans ses détails et dans toute sa complexité. Cependant au niveau des directives officielles que l'on essaye d'analyser dans la deuxième section de ce chapitre, nombreux sont les textes qui notent tous les mêmes problèmes, s'efforcent de les clarifier et de proposer des solutions sinon nouvelles, tout au moins estimées plus adaptées.

A cet égard nous avons choisi entre autres quatre documents qui sont, à nos yeux, assez significatifs, en raison tout à la fois de leur "contenu" que des circonstances où ils ont vu le jour; tels sont :

- le Discours de Monseigneur Benelli, le 7 Mars 1969, lors de l'inauguration de l'Institut Supérieur de Culture Religieuse, à Abidjan. Ce texte est reproduit in extenso dans Observatore romano, édit. hebdom. française n° 12 (1005), 21 Mars 1969, p. 7-8. (1)
- l'Allocution du pape Paul VI, le 31 Juillet 1969, au symposium des évêques d'Afrique, à Kampala. Documentation catholique 1545 (1969) 764-765.

- La Déclaration des évêques africains et malgaches dans le cadre du synode romain, le 20 Octobre 1974, à Rome. Documentation catholique 1664 (1974) 995-996.
- Le Discours du pape Paul VI, pour la clôture du synode le 26 Octobre 1974, à Rome. Documentation catholique 1664 (1974) 953-954.

---

(1) On y trouve outre les principaux discours prononcés à cette occasion, un reportage photographique.

CHAPITRE X

TRANSMISSION DU MESSAGE CHRÉTIEN : CONCEPTIONS ET PRATIQUES MISSIONNAIRES APPROCHE CRITIQUE

Le problème capital de l'activité missionnaire et de la réflexion théorique qui lui est consacrée, est celui qui concerne le but et les "moyens" de la mission. A ce sujet, l'unanimité ne semble totale ni entre missiologues ni entre missionnaires œuvrant sur le terrain (1). Mais, quelles que soient les divergences des uns et des autres, dans les faits, la mission d'évangélisation des temps modernes a réussi à mettre sur pied, en Afrique, des communautés chrétiennes dont l'identité et la survie posent bien des problèmes tant aux membres eux-mêmes de ces communautés qu'à ceux des Africains qui s'interrogent encore sur le mode d'accueil du message chrétien et sur ses conséquences.

Il importe pourtant de ne pas verser dans un pessimisme paralysant et de croire que l'on affronte ici une situation sans aucune issue possible. Certes, il s'agit d'une œuvre de longue haleine, à la mesure même de la complexité des problèmes posés. Mais l'Eglise, dans son histoire, foisonne d'exemples éclairants qui permettent de voir dans quel sens des solutions doivent être recherchées.

Evoquer les divergences, mais les points d'accord aussi, souligner à l'occasion les chemins qui ne mènent nulle part; essayer de saisir, à travers l'action et les attitudes des premiers missionnaires face au "paganisme", l'intention originaire de la mission d'évangélisation; enfin suggérer, ici ou là, quelques orientations conséquentes, tel se veut l'objet essentiel de ce chapitre dont voici les trois grandes articulations :

exemple historique qui illustre bien le désaccord dans le domaine de la pratique est la querelle des rites chinois.

I. Conceptions missiologiques et pratiques missionnaires.

II. Essais d'ouverture : quelques exemples de recherche en cours.

III. Un repère historique : l'expérience paulinienne.

PREMIÈRE SECTION : CONCEPTIONS MISSIOLOGIQUES ET PRATIQUES MISSIONNAIRES.

A) LES ECOLES.

Sur le plan de la réflexion théologique, la mission des temps modernes ne semble pas en total accord avec elle-même sur sa propre raison d'être (2). Certes, ceux qui envoient et ceux qui sont envoyés n'agissent pas sans raisons et surtout, ils ne le font pas toujours en l'absence de tout discernement. L'entreprise missionnaire exige beaucoup de dévouement et de renoncement. Néanmoins, à en juger par l'activité des "praticiens" et par les opinions théologiques, la réponse à la question de savoir quel est le but de la mission, - et aussi les méthodes à mettre en œuvre pour réaliser ce but - n'a ni la clarté ni la précision qu'elle mérite du fait de son importance décisive dans la vie des communautés chrétiennes, dont l'évangélisation constitue un aspect essentiel. Les écoles de missiologie sont partagées entre deux points de vue majeurs dont les représentants défendent deux théories différentes : la théorie de la conversion, représentée par l'école de Münster; et la théorie de l'implantation (de l'Eglise) défendue par la missiologie de Louvain et apparentées (3).

---

(2) La récente discussion sur le christianisme anonyme en est une bonne illustration.

(3) Il y a en Europe, en gros, quatre écoles de missiologie : Münster, Louvain, Paris et Burgos, et apparentées. Les "semaines missiologiques" de Louvain sont bien connues.

Les tenants de la théorie de la conversion s'appuient sur Mt 28, 18-20: "Allez donc, de toutes les nations, faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit..." La mission aurait ainsi pour fin spécifique "la conversion des infidèles obtenue par la prédication de l'Evangile" (4).

Les théoriciens de l'implantation reprochent à ceux qui préconisent "la conversion" de limiter à la mission un but qui est, en fait, le devoir de l'Eglise en général. Ils affirment, quant à eux, que le but spécifique de la mission est d'implanter (ou de planter) l'Eglise dans les parties du monde et au milieu des peuples où elle n'existe pas encore de manière visible. La mission d'évangélisation est destinée à organiser là-bas "d'une manière stable et permanente les moyens de salut: clergé, laïcat, religieux, communauté chrétienne" (5).

B) SYNTHESE CONCILIAIRE.

Le Décret *"Ad gentes"* contient les deux points de vue qui n'y apparaissent plus comme opposés, l'un à l'autre; ils sont présentés plutôt comme deux aspects complémentaires d'une même réalité. On y lit notamment : "Les initiatives particulières par lesquelles, les prédicateurs de l'Evangile, envoyés par l'Eglise et allant dans le monde entier, s'acquittent de la charge de prêcher l'Evangile et d'implanter l'Eglise dans les peuples ou les groupes humains dans lesquels elle n'a pas

---

(4) NKUISSI (B.) : "Problèmes missiologiques et Vatican II"; Tome I, p. 52. Cet ouvrage est une thèse présentée pour le doctorat en théologie, sous le patronage de H. MAISONNEUVE, devant la Faculté catholique de théologie de Lille, en 1967.

(5) NKUISSI (B.); op. cit. p. 53.

encore été enracinée" (6). Plus loin, on donne une précision assez significative; la voici : "Quand l'assemblée des fidèles est déjà enracinée dans la vie sociale et modelée jusqu'à un certain point sur la culture locale..., l'œuvre de la plantation de l'Eglise dans ce groupe humain déterminé atteint dans une certaine mesure son terme; ayant ses ressources propres, fussent-elles insuffisantes, en clergé local, en religieux et en laïcs, elle est enrichie de ces ministères et institutions qui sont nécessaires pour mener et développer la vie du peuple de Dieu sous la conduite de l'Evêque" (6). Cette approche conciliaire du but de la mission est une véritable synthèse des positions précédentes.

C) REFLET D'UNE PRATIQUE ?

A propos de cette synthèse, trois observations importantes s'imposent : la première est que, dans le passage cité, le terme de conversion est certes absent; mais la réalité de la conversion est de soi, impliquée par l'idée de rassemblement de fidèles en peuple de Dieu, résultant de la prédication de l'évangile. La mise en route de la conversion revient probablement à ce que le concile appelle l'évangélisation. En effet il serait difficile de comprendre comment il pourrait y avoir plantation de l'Eglise sans qu'il y ait des "fidèles"; ceux-ci, sans accueil de l'Evangile, lequel ne peut se faire sans conversion. Donc, la réalité des deux aspects de la doctrine missionnaire, représentés par les écoles missiologiques, ont été effectivement repris dans un effort de synthèse, par le concile.

La deuxième remarque concerne la manière dont chacune des deux théories est rendue : la théorie de l'implantation y est très clairement soulignée;

---

(6) Vatican II, Décret "Ad gentes", n° 6 § 3 et n° 19 § 1.

celle de la conversion disparaît pratiquement derrière la notion, plus vaste et moins précise, d'évangélisation.

Le troisième point de nos observations est relatif à la notion et à la pratique de l'implantation mise en relief par ce texte conciliaire. Dans la description de l'implantation, le but de la mission d'évangélisation, pour un texte de portée aussi générale et traitant d'un "futur" inconnu, n'est-il pas trop précis et surtout trop détaillé ? Car lorsqu'on lit ce texte avec la "fraîcheur" des yeux de l'homme en voie d'évangélisation, on a l'impression que l'on présume, à l'avance, des résultats concrets d'une entreprise qui n'en est pourtant encore qu'à l'état de projet. Si le but de la mission d'évangélisation est de transmettre le message chrétien - dont la nature est évangélique - à un monde humain qui ne l'a pas encore "entendu", de faire naître ainsi la foi en Dieu dans le Christ Jésus et d'œuvrer à ce que tous ceux qui accueillent ce message se rassemblent et s'organisent en une communauté croyante et "espérante", il n'en résulte peut-être pas pour autant que dès le point de départ une telle communauté doive forcément avoir tel visage concret, pouvant être déterminé à l'avance et surtout - ceci est très important - que la "structuration" de départ ait à être conservée définitivement. En effet, qui pourrait dire à l'avance ce que sera par exemple, la silhouette concrète d'une amitié à venir entre deux êtres humains qui vont se rencontrer pour la première fois ? Or c'est ce qu'implique la définition conciliaire dans la mesure où elle structure à l'avance une "expérience ecclésiale" future en "prévoyant" (prématurément) pour la communauté ou l'Eglise-en-gestation, un clergé, des religieux, des laïcs... (7); précisant ensuite qu'elle sera "enrichie de ces ministères et

(7) La conception selon laquelle ces types de structurations initiaux, doivent être définitives, ne pose-t-elle pas un très grave problème la mission (ad extra) ?

institutions qui sont nécessaires" etc. (8). En d'autres termes, la physionomie de l'assemblée des fidèles est prévue dans le projet missionnaire. L'enseignement du concile, dans ce passage et sur le point qui nous intéresse, reflète en fait un état déterminé de la pratique missionnaire (9).

D) LA NATURE DE L'EQUIVOQUE.

Effectivement sur le terrain, dans les régions du monde appelées pays de mission, par exemple en Afrique noire (au Cameroun en particulier), le "porteur" du message chrétien, épousant les idées énoncées, a traduit et, en grande partie, traduit encore dans la pratique les directives reçues. Dans l'ensemble, il reste fidèle à l'idéal auquel il a consacré son engagement d'homme et de croyant; et il obtient des résultats (10). Les données statistiques, en tout état de cause, paraissent convaincantes. C'est une bonne chose. Mais, si l'on prend en considération les difficultés et problèmes réels et croissants que l'on rencontre dans ces Eglises d'Afrique pourtant jeunes, on est obligé de modérer son enthousiasme et de nuancer ses affirmations (11). Ces données statistiques appellent donc quelques remarques.

La première chose qui apparaît, à la réflexion, dans le sens de notre propos, c'est que, si de ces tableaux statistiques relatifs au continent africain on évacue des différentes colonnes les noms des différents pays

---

(8) Cf. Décret "Ad gentes", loc. cit.

(9) Nous en avons esquissé certains traits dans le chapitre précédent.

(10) En annexe de ce chapitre, nous relevons quelques points de l'article de R. LAURENTIN, intitulé "Données statistiques sur les chrétiens en Afrique", dans Concilium 126, 1977; p. 119-131.

(11) Une lecture attentive de la note annexe fait découvrir certains indices éloquents à propos de ces difficultés.

et leurs chiffres respectifs, on s'aperçoit qu'il est parfaitement possible de reloger dans ces tableaux, selon une ventilation identique des données, les "résultats objectifs" (12) de "l'expérience ecclésiale" de n'importe quels autres continents ou pays en voie d'évangélisation (l'Amérique du Sud, la Chine, etc...), compte tenu bien entendu, des chiffres propres à chaque contexte particulier. Cela montre que, ces "produits" quelque peu "standardisés", réalisés par l'Evangélisateur, obéissent à un principe uniformisant, reposent sur un même modèle de base et portent la marque d'une méthodologie identique. Par contre, si on fait le même travail sur le plan des "mondes humains" (ou culturels) en voie d'évangélisation, il est certain que les tableaux synoptiques parallèles, ainsi tracés, seront vraisemblablement loin d'accuser la même homogénéité que les données statistiques relatifs à l'œuvre de transmission du message chrétien aux mondes humains en voie d'évangélisation. Ce parallèle que l'on vient de suggérer, conduit à poser, entre autres, la question suivante : comment se fait-il que des mondes humains (ou des cultures) aussi divers et différents - différences et diversités qui se font bien sentir dans la même Afrique et même à l'intérieur de chaque région - , interpellés par le message chrétien, aboutissent toujours, à travers le monde, à une physionomie identique de l'expérience ecclésiale ? Et l'on sait que ce phénomène a pris naissance et survit en s'intensifiant surtout depuis que "l'Orient" et "l'Occident" ont structuré et consolidé leurs expériences chrétiennes respectives, et qu'ils ont envoyé - surtout l'Occident - dans d'autres mondes des missionnaires pour annoncer l'Evangile. La question reste ouverte.

---

(12) "Inventoriables", mesurables.

Voici la deuxième observation : parmi les difficultés majeures qui ressortent des statistiques auxquelles on se réfère (13), R. LAURENTIN note, entre autres, celle-ci : "Les Eglises africaines restent à bien des égards des Eglises étrangères : encore européennes par leurs institutions, leurs cadres, leur personnel. Ce problème n'est pas nouveau. Il existe partout où une centralisation uniformisante impose sa loi (14)... Les prêtres y restent en majorité des étrangers"(ce qui semble assez éloquent pour ce propos). On remarquera au passage que l'auteur parle à propos des Eglises africaines non de tels ou tels types de ministres ou de ministères "s'organisant" et fonctionnant dans les communautés chrétiennes africaines existantes, mais de clergé, de religieux etc., donc de types de ministres déterminés, conçus dans "l'acte missionnaire en cause" et en son origine (15).

Reste à verser à ce dossier un dernier fait, à notre sens, assez significatif. C'est, sous un rapport bien précis, le deuxième concile du Vatican lui-même. On l'a dit à juste titre concile pastoral et surtout concile de "Renouveau". Mais voici que paradoxalement Vatican II a "parlé renouveau", avec le même langage, à toutes les communautés chrétiennes du monde comme si, globalement, toutes étaient devenues brusquement des communautés de même génération ou presque. La plupart des Eglises d'Afrique n'ont pas encore atteint un siècle (16); alors qu'en Europe, on surplombe parfois largement le millénaire. Dans cette rencontre qui

---

(13) Concilium, n° 126, p. 129 (Voir note annexe, au titre "difficultés internes").

(14) Il faut ajouter ici que le problème devient d'une gravité extrême lorsque le "centre" est ailleurs et d'ailleurs.

(15) Cf. le texte des données statistiques (voir note annexe à la fin du chapitre).

(16) Pour celles du Cameroun, il n'y a pas l'ombre d'un doute.

fut pour l'Eglise et le monde entier un événement historique sans précédent, on parlait volontiers d'Eglises "anciennes" et de "jeunes" Eglises; - et avec raison - . Mais comment expliquer les recommandations et exhortations pour les réformes et le renouveau, adressées tout autant à des communautés encore toutes juvéniles et n'ayant pas l'ombre d'une tradition tant soit peu éprouvée qu'à des Eglises livrées à tout point de vue et en profondeur, à l'usure des siècles ? Ou bien, l'Eglise serait-elle, d'aventure, comme une mère bien vieillie, condamnée à n'enfanter que de petites filles au corps sénile et à "l'âme" toute de tendre enfance ? En tout état de cause, il est infiniment difficile aujourd'hui en Afrique, au Cameroun par exemple, de dire de manière tant soit peu précise dans quels genres d'entreprises il faut s'orienter en matière soit de "réforme", de "renouveau", soit de créations originales pour faire face aux difficultés et problèmes qui s'enchevêtrent inextricablement dans le contexte ecclésial actuel. Il n'y a pas une seule solution qui ne fasse apparaître aussitôt bien plus de problèmes encore qu'elle n'en résout.

De tout ce qui précède il résulte que l'on ne peut éluder la question de savoir si depuis des siècles déjà le devenir ecclésial ne s'est pas figé ou mieux, si dans son "auto-génèse" à travers temps et peuples divers et différents, la "Grande Eglise" (17) n'a pas pu être victime, à un moment donné de son histoire, comme d'un phénomène de "fixation" par rapport à une expérience ecclésiale particulière; l'acte missionnaire *ad extra* se trouvant désormais fatalement contraint, chaque fois qu'il s'exerce, de "reproduire", dans ses formes et réalisations cette expérience ecclésiale. A telle enseigne que cet acte permanent d'auto-

---

on l'expression de A. TITIANMA SANON (Cf. Concilium n° 126, . 104 et suivante). Elle désigne l'Eglise dans son ensemble.

engendrement de l'Eglise d'où devrait lui venir son éternelle jouvance, au lieu d'être "production", en des mondes humains nouveaux, de communautés de foi nouvelles unies dans la même espérance, se serait transformé en un processus mécanique d'organisations répétitives et systématiques de formes "dé-temporalisées" issues de cette expérience dans laquelle l'Eglise aurait été ainsi enfermée.

Dans cette hypothèse qui dépasse largement, au niveau des faits, la simple vraisemblance, nombre de choses s'éclairent d'une toute autre lumière. Il devient naturel, par exemple, qu'un phénomène qui atteint les Eglises anciennes, se produise de la même manière, si ce n'est en même temps, dans les jeunes Eglises; que le renouveau s'adresse avec la même urgence et indifféremment à toutes les communautés ecclésiales en faisant abstraction de la physionomie concrète, (quand elle existe) propre à chacune d'elle. On comprend aisément que dans la synthèse conciliaire la théorie de la conversion ait été plutôt "absorbée" par celle de l'implantation sur le plan de la définition du but et des moyens de la mission; dans le même ordre d'idées, on comprend tout autant que dans l'exercice de l'acte missionnaire, l'implantation, même dans ses premiers balbutiements, soit constamment et de manière nécessaire épaulée par l'adaptation. Mais alors, ici, un problème surgit : que peut signifier "implanter l'Eglise", que voudrait-on désigner par le terme église ? C'est un problème grave qui mérite d'être posé.

L'Eglise serait-elle les communautés chrétiennes du monde entier, une seule ou un de leurs groupements ? Serait-ce plutôt ce dont se servent certains ensembles de communautés particulières pour vivre et exprimer leur lien de foi ou, au contraire, les différentes formes et expressions dans lesquelles cette foi leur est vécue ? Serait-ce, enfin, les services tels qu'ils y sont organisés ? On peut encore allonger cette liste de

questions. Une réponse précise aiderait à mieux saisir le sens exact de l'expression "implanter l'Eglise".

L'équivoque de l'idée d'implantation et celle d'adaptation dans l'ecclésiologie missionnaire réside, selon nous, dans une identification indue d'un visage historique, ou mieux, d'un type de réalisation particulier de l'Eglise à tout son ensemble. Mais alors, il faudrait parler de transfert ou de transplantation de coutumes, de traditions et d'institutions propres à des communautés particulières que de transmission véritable du message chrétien. Quoi qu'il en soit, si notre hypothèse se vérifie, on peut raisonnablement tirer la conclusion suivante : la mission d'évangélisation dans ces temps modernes et peut être déjà avant, semble mal "aiguillée", tout au moins pour ce qui concerne les jeunes Eglises d'Afrique.

Que faire ?

DEUXIÈME SECTION : RECHERCHES PASTORALES ET THÉOLOGIQUES EN COURS : ESSAIS D'OUVERTURE VERS UN AUTRE REGARD.

Dans les domaines de la pastorale, de la liturgie, de la théologie et autres, des efforts sont faits qui témoignent à la fois de l'existence réelle des problèmes de toute sorte en même temps que de la volonté de parvenir à des solutions meilleures. La voix des Pères synodaux africains et malgaches au Synode romain de 1974, était un signal d'alarme(18).

---

(18) Voir note annexe , chapitre précédent.

Dans ce paragraphe, on va essayer d'évoquer brièvement, malgré la rareté des documents dans presque tous les domaines, des recherches sur le terrain, au niveau tant de la pratique que de la réflexion théorique.

On se propose donc de présenter trois cas : deux, de pastorale, et un, portant davantage sur la réflexion théorique.

A) PREMIER CAS.

Dans son petit livre "Emancipation d'églises sous tutelle", une manière "d'essai sur l'ère post-missionnaire" (19), l'auteur évoque un cas pastoral qui a opposé la Commission liturgique d'un diocèse d'Afrique à un responsable ecclésiastique du même pays. Il s'agissait d'étudier les moyens d'admettre aux sacrements des chrétiens mariés uniquement selon la coutume, une fois qu'une partie de la dot, au moins, a été versée (20). La Commission a examiné sous tous les angles les difficultés que présente un tel problème. Pour proposer un essai de solution, les membres de cette Commission ont pris en considération deux choses : l'extrême gravité de la situation qui ne peut attendre de "l'Eglise" une solution prochaine; l'existence d'un dossier pour le renouveau pastoral émanant des responsables des communautés chrétiennes du pays (on précise que ce dossier est inédit mais largement répandu dans le pays).

Voici des extraits de la conclusion de cette commission. Mais d'abord quelques situations concrètes : a) "Martin et Jeannette ne se considèrent

---

(19) C'est le sous-titre de l'ouvrage.

(20) Cf. HEBGA (M.) : "Emancipation d'églises sous tutelle", p. 117 et 118, Présence africaine, Paris 1976.

pas comme vivant constamment dans l'occasion prochaine de pécher, par le fait qu'ils sont ensemble... Suivant les coutumes africaines, il n'y a rien d'indigne ou d'immoral dans ce stade expérimental du mariage"(21). b)"Alexis est innocent du départ d'Adèle. Il n'a personne pour soigner et éduquer son enfant. Rester célibataire toute sa vie, il en est incapable. Exiger des relations "frère-sœur" entre Julienne et lui est humainement impossible..."

Et la Commission de conclure : "ces situations objectivement défaillantes par rapport à l'idéal évangélique du mariage réclameraient le refus de la vie sacramentelle si l'Eglise était à identifier avec le royaume de Dieu. Mais sur terre, l'Eglise est en marche vers ce royaume, tout en portant des traces de peccabilité. Dans aucune situation de vie terrestre, on n'exige l'accomplissement parfait d'un idéal évangélique voulu par le Christ comme terme de sa mission, afin de pouvoir participer aux moyens de salut..."

"Administrer les sacrements à ceux qui ne sont pas en règle *coram Ecclesia*, serait en effet un scandale pour la communauté chrétienne, si par là on portait atteinte à la foi des fidèles... ou si les normes et les valeurs chrétiennes du mariage religieux risquent d'être ébranlées.

"Est invitée à participer à la vie sacramentelle de l'Eglise, toute personne dont l'attitude personnelle est jugée digne de recevoir fructueusement les sacrements par un comportement humain porteur des signes de grâce... Quand il s'agit d'une situation conjugale défaillante, le prêtre consulte d'abord l'évêque ou la commission liturgique, après avoir

---

(21) Ibid. p. 118. La commission liturgique a, à l'origine de sa réflexion, les difficiles, nombreux et graves problèmes qui jonchent la période pré-nuptiale : problèmes d'harmonisation des facteurs personnels, problèmes de fécondité, de santé, et bien d'autres encore.

consulté la communauté chrétienne de sa paroisse au cours d'une réunion paroissiale pour éviter l'indignité publique et le scandale" (22).

L'opposant à cette thèse écrivait une lettre sévère au responsable direct de cette commission en ces termes : "Canoniser ces situations concrètes c'est faire aux Africains, jugés "indécrottables" l'injustice et l'injure de leur cacher ou d'édulcorer pour eux les trésors et les appels vrais de l'Evangile. Ajoutons à tout cela que vues sous cet angle, toutes les civilisations, (occidentales, asiatiques, hollandaises aussi bien que françaises) portent en elles des points de blocage que seule la dynamite évangélique peut ébranler... Si au lieu de la recherche d'une montée évangélique authentique et communautaire, par fermentation longue et pénible, on se réfugie dans le dépannage immédiat des gens avides et assoiffés des sacrements à tout prix, nous allons recourir à des raccourcis purement humains... Nous sommes tombés dans l'horizontalisme qui évacue sinon met entre parenthèses la verticalité de Dieu intervenant" (22).

Cet exemple illustre bien des tendances très marquantes dans l'évangélisation des régions qui font l'objet de ce propos.

---

(22) HEBGA (M.) : op. cit. p. 119.

B) DEUXIEME CAS.

Celui-ci est tiré d'une session de travail d'une conférence épiscopale nationale africaine en 1975 (23). Parmi les points discutés, figuraient deux questions concernant les polygames (24) :

a) Attitude envers les polygames catéchumènes, avec en N.B. :

A l'égard des polygames en général.

b) Baptême des enfants des polygames chrétiens.

---

(23) Les textes ici utilisés sont tirés du document que l'actuel responsable du diocèse de Bafoussam (Cameroun) a envoyé à tous les prêtres de ce diocèse. Ce document date du 7 avril 1976. Voici les passages dont il a été question dans ce travail :

a) Attitude envers les polygames catéchumènes :
La pratique séculaire donnée notamment par les Constitutions "Altitudo" du 1er Juin 1537 du Pape PAUL III et "Romani Pontificis" du 2 Août 1571 du Pape PIE V (cf. en annexe du Code de Droit canonique) est que le catéchumène polygame choisisse l'épouse qu'il préfère, même si ce n'est pas la première femme, et se fasse baptiser avec elle, après avoir renvoyé les autres. Le problème se pose alors de savoir s'il est bon de commettre une injustice sociale à l'égard de ces femmes renvoyées pour un projet de justice spirituelle. L'article 12 de l'Instruction "Ut notum est" touchant la dissolution du mariage légitime "in favorem fidei" de la Congrégation pour la Doctrine de la foi exige que le sort de ces femmes renvoyées et de leurs enfants (au cas où l'ancien mari ne les prendrait pas à sa charge) soit préalablement et équitablement réglé.

N.B. : A l'égard des polygames en général, on a fait remarquer que c'est un peu sacramentaliste que de vouloir à tout prix les admettre au Baptême ou à la Communion, sous prétexte qu'ils suivent de bonne foi une coutume ancestrale. D'autre part, refuser de les baptiser ou de les admettre à la Communion sans rien faire d'autre, c'est fermer la porte et renoncer à évangéliser. Il faut respecter leur cheminement, en pratiquant un simple kérygme et en aménageant les étapes d'initiation chrétienne. Il y a plusieurs degrés d'appartenance à l'Eglise.

b) Baptême des enfants des polygames chrétiens :
On est à la recherche d'un principe commun pour le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest. Ce n'est pas facile. Pour l'instant, on part de celui-ci (cf. canons 750 § 2 et 751) : si on a un espoir fondé que dans ce foyer polygamique, il y aura une éclosion de la vie et de l'éducation chrétienne, on peut baptiser. La question, c'est d'avoir les critères qui dictent cet espoir fondé d'une éclosion de vie et d'éducation chrétienne. Que valent les regrets du polygame ne pouvant sortir vite de sa situation ? Que valent nos écoles chrétiennes, nos milieux chrétiens par rapport à cet espoir ? Cette mesure a-t-elle fait avancer ou regresser la polygamie ? L'expérience faite avec les premiers enfants baptisés peut servir de leçon pour le baptême des autres.

(24) Nous transcrivons les titres tels qu'ils sont dans le document.

D'entrée de jeu, le premier point commence de la façon suivante : "La pratique séculaire, donnée notamment par les Constitutions "Altitudo" du 1er Juin 1537 du Pape PAUL III et *"Romani Pontificis"* du 2 Août 1571 du Pape PIE V (cf. en annexe du Code de Droit canonique)...". Vient ensuite la citation de l'article 12 de l'Instruction *"Ut notum est"* touchant la dissolution du mariage légitime *"in favorem fidei"* de la Congrégation pour la doctrine...".

En faisant appel aux deux documents romains préconisant pour le polygame le choix de la femme de sa préférence et le renvoi pur et simple des autres, les participants à la réunion de travail critiquent la solution que ces documents proposent en citant un troisième document romain qui demande que faute de prendre en charge les femmes renvoyées, l'ancien mari règle équitablement leur sort et celui de leurs enfants.

Quant aux polygames, le texte de la Conférence préconise que, pour les polygames, en général, l'on pratique "un simple kerygme" et que l'on aménage ici les étapes d'initiation chrétienne parce qu'il y a, dit-on "plusieurs degrés d'appartenance à l'Eglise". Il ne doit pas être fait cas du désir des polygames d'être admis comme membres à part entière de la communauté chrétienne tout en conservant la coutume ancestrale.

Pour résoudre le problème du baptême des enfants nés dans des foyers chrétiens polygamiques, on a, à nouveau, fait appel aux canons 720 § 2 et 751 du code du droit canonique actuel. On devrait baptiser ces enfants, pense-t-on, s'il y a un espoir qu'ils seront élevés chrétiennement. Et, après avoir mis en doute la valeur éducative des différents milieux (écoles chrétiennes, milieux chrétiens...), et l'efficacité des regrets des polygames par rapport à cet espoir, on pense que c'est l'expérience faite avec les premiers enfants baptisés qui peut garantir un tel espoir et justifier le baptême.

La première remarque qu'on peut faire concernant la démarche de la conférence sur les points évoqués, c'est qu'il eut été intéressant que les textes intégraux de toutes ces discussions soient mis à la disposition de tous par une large diffusion dans toutes les communautés chrétiennes concernées. Ce n'est malheureusement pas le cas. Mais étant donné que le document utilisé dans ce travail est un texte destiné aux prêtres d'un diocèse entier, lesquels prêtres doivent s'en inspirer pour l'action pastorale, ce document mérite qu'on lui accorde crédit. Il tient lieu de directive.

La seconde remarque c'est que les textes concernés sont trop succints pour renseigner suffisamment sur les différentes positions prises au cours des débats. Cela aurait servi au moins à repérer les différentes tendances et à les évaluer. Cependant, ils sont assez parlants, à notre avis, pour faire ressortir la problématique actuelle de l'évangélisation des peuples concernés dans ce propos.

C) FAISONS LE POINT.

Par rapport à la déclaration des évêques africains et malgaches au synode de 1974, on note dans les deux cas évoqués que l'on se trouve en face d'une position qui se démarque dans une large mesure des affirmations du texte dont il nous faut reprendre ici la citation de certains passages entiers : "Toute action pour construire nos églises doit s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés. C'est à partir de ces communautés que nous apporterons au rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles et artistiques spécifiques - africanisation réelle et cependant encore modeste - mais une pensée théologique propre qui s'efforce de répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés; une

pensée théologique à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Eglise, attentive à la vie de nos communautés chrétiennes et respectueuse de nos traditions, de nos langues, c'est-à-dire de nos philosophies". On peut souhaiter que de telles déclarations aussi officielles et solennelles ne soient pas que discours officiels, mais traduisent une volonté réelle de mettre en œuvre ce que l'on y affirme.

Pourtant, sur le terrain, comme on vient de le voir, la façon d'aborder les problèmes devient un peu plus que légèrement différente des principes officiellement énoncés. Ainsi, pour résoudre les problèmes concernant la pastorale des foyers polygamiques, on fait appel, d'emblée, à des textes d'un droit canonique daté et situé, sans l'assortir d'un examen critique approfondi, avant d'en faire usage. Ceci aiderait à dégager le sens réel de chaque texte, et permettrait de voir si tel ou tel canon est recevable et applicable dans le nouveau contexte. D'autre part, le rejet ou le maintien d'une tradition du peuple à évangéliser ne peut pas être décidé d'avance par un simple appel a priori à un texte dont on sait qu'il est la codification d'usages d'un monde humain particulier.

On sait que le Décret *"Ad gentes"* affirme, déjà au niveau du donné révélé, qu'il est nécessaire, dans chaque grand territoire socio-culturel, qu'une réflexion théologique soit encouragée, " par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Eglise... les faits et les paroles révélés par Dieu... seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies "la foi", compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut "chercher l'intelligence", et de quelle manière les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine" (*Ad gentes* n° 22). La question est de savoir pourquoi on ferait économie d'une telle méthode lorsqu'il s'agit du droit canon et des autres documents officiels !

Un autre aspect du travail serait de s'interroger sur le sens de la polygamie pour l'homme qui la pratique; cet examen doit être fait dans les deux contextes, celui du "droit canonique" d'une part, et d'autre part, celui du monde humain concerné; car les deux contextes ne sont pas forcément superposables. On l'a vu à propos du catéchisme. En d'autres termes, la polygamie n'a pas forcément le même sens dans le contexte de l'homme négro-africain et dans celui qui a donné le jour au "droit canonique". Ou bien alors, il faudrait supposer, dans les deux cas des contextes anthropologiques rigoureusement identiques (25). Là est justement l'une des difficultés majeures de la mission des temps modernes, laquelle difficulté n'est peut-être pas toujours clairement perçue. Même s'il avait été question d'un texte de l'Evangile, le problème eut été rigoureusement le même mais avec une différence que voici : lorsqu'on se trouve devant un texte de l'Evangile, à l'évidence inapplicable, on a l'incontournable devoir d'en traduire le sens à celui qui est à l'écoute de la Parole (Evangile) et le mettre ainsi devant ses responsabilités qu'on ne doit pas hésiter à lui rappeler, d'une manière ou d'une autre, à toute occasion.

Ce que l'on voudrait marquer, c'est que dans le cadre de la transmission du message chrétien, on ne peut faire tourner une parole, un écrit ou un comportement d'un monde humain contre ceux d'un autre monde humain en se cantonnant au niveau du "matériau" avant d'avoir travaillé à fond et radicalement les données pour faire apparaître les "sens" en question. La manière de rejeter polygame et polygamie, telle qu'elle apparaît dans les

---

(25) Dans ce genre de questions et dans bien d'autres encore, on ne peut, selon toute raison, contourner les difficiles problèmes touchant au statut humain engagé dans le comportement ou la conduite humaine concernée.

textes de la conférence, relève de cette méthodologie missionnaire qui interprète l'acte missionnaire de "transmission de la foi" comme une transmigration de références humaines (rendues intemporelles) de tel ou tel itinéraire croyant particulier.

Quant à la prise de position contre la commission liturgique évoquée, elle semble liée au même comportement rencontré dans la démarche pastorale au sujet des polygames. Il est en effet difficile de concilier le sens de cette prise de position avec le sens du texte de la déclaration des Pères synodaux africains. Doit-on penser qu'une certaine intelligence de la tradition doive faire obstacle à une transmission pertinente du message chrétien ?

Il faut reconnaître cependant que le fait de se réunir, de discuter ensemble et de réfléchir sur des problèmes spécifiques, atteste la présence effective d'une prise de conscience réelle à l'égard de ces problèmes et aussi de la volonté de les résoudre. Et même si certaines habitudes de penser et de réagir deviennent une manière de tradition et supportent mal la remise en question, la recherche des nouvelles perspectives reste chargée d'espoir.

D) TROISIEME CAS : Une manière d'"essai théologique" (et pastorale) sur le culte des ancêtres en Afrique.

Cet important article (26) qui comporte cinq parties, essaye de dégager le sens du culte des ancêtres et de montrer comment ce dernier peut être vécu et compris dans le cadre de la foi chrétienne. L'auteur va plus loin :

---

(26) ELA (J.-M.) :"Une question africaine (Les ancêtres et la foi chrétienne)"; In Concilium, n° 122; p. 47-64.

il propose concrètement le temps et la façon dont ce "culte" peut être intégré dans la célébration chrétienne. Reprenons point par point les cinq parties de cet écrit.

1. La symbolique africaine.

L'auteur part de l'espace concret vécu de la symbolique africaine. Celui-ci foisonne de symboles divers et différents selon les groupes humains particuliers. Ces symboles fonctionnent dans le cadre des attitudes et des comportements caractéristiques, depuis les gestes les plus simples comme les libations jusqu'aux grandes célébrations organisées et complexes. Les symboles utilisés dans le culte des ancêtres "signifient", "re-présentent" le lien, la relation de l'homme vivant avec son ou ses ancêtres trépassés. Exemple : le *"pra"* des Mada du Nord-Cameroun : "le *pra* est un nœud vital grâce auquel l'ancêtre entre en communication avec les vivants, exerce immédiatement et directement son influence" (27). A l'exemple du *pra* , tous les symboles ordonnés au culte des ancêtres "ont pour but de mettre en contact avec l'ancêtre, en vertu d'une relation de signification" (28).

Le culte des ancêtres "met en jeu une vision du monde selon laquelle l'homme est fait pour dépasser les limitations terrestres. Les principaux actes du culte des ancêtres entretiennent des liens communautaires qui franchissent le fossé de la mort; dans une société enveloppée dans un ordre cosmique et sacral où tout se tient, on se souvient des ancêtres lors des moments critiques de la vie de la personne et de tout le groupe social. Naissance, mariage, fêtes agraires s'intègrent dans cette cohérence

---

(27) ELA (J.-M.) : "Une question africaine"; p. 51, in Concilium n° 122.
(28) [illegible].

de la société traditionnelle où l'homme, communiant aux puissances de la nature, se définit par sa relation à Dieu et aux ancêtres" (29).

2. Vivre en Christ la relation aux défunts.

L'homme passé à la foi chrétienne doit continuer à vivre sa relation aux ancêtres, puisque ce lien est constitutif de son monde humain et que le "culte" des ancêtres ne se confond ni avec le culte rendu à Dieu, ni avec celui qui est rendu "aux esprits" et qui est incompatible avec la foi chrétienne. La relation aux ancêtres est un lien de piété filiale.

Les pratiques divinatoires qui accompagnent la célébration du lien aux ancêtres sont à classer parmi les théories du savoir, les modes d'interprétation de la réalité et les systèmes de formalisation et d'explication propres au monde ambiant. Les objections que l'on pourrait faire prévaloir à ce niveau, n'atteignent pas le sens du culte mais ont plutôt trait à des obstacles socio-historiques (30).

3. Vie chrétienne et mutation de la société africaine.

C'est un fait évident que les différentes sociétés africaines sont en pleine mutation; ce qui signifie une mise en question des traditions et coutumes propres à ces sociétés. Mais la majorité des Africains refusent de vivre leur foi dans une humanité d'emprunt et justement parce que la "modernité" exerce sur l'homme et la société des influences désagrégeantes disloquant désavantageusement selon ses propres lois les mondes humains qu'elle rencontre, il importe de promouvoir ce qui renforce la cohésion du groupe et permet ainsi à l'homme de rester humain, lié tant aux autres vivants qu'aux ancêtres trépassés. Le culte des ancêtres remplit justement

---

(29) ELA (J.-M.) : "Une question africaine"; p. 51.

(30) ELA (J.-M.) : op. cit.; p. 52-58.

cette deuxième fonction dont la nature est proprement sociale. La foi, quant à elle, n'est possible que dans un monde humain; d'où la nécessité pour la foi d'encourager pour les croyants le culte des ancêtres en l'assumant pour le transfigurer dans le lien de foi à Dieu dans le Christ (31).

4. Un style de célébration africain.

L'auteur commence par une double constatation : la fête du 2 Novembre d'une part, et de l'autre la coutume qui prévoit, elle aussi, une fête des funérailles commémoratives annuelles, qui est une forme de célébration du "culte" des ancêtres. Il pose alors la double question que voici : devenu chrétien, le Mada du Nord-Cameroun doit-il abandonner sa célébration coutumière et sinon, doit-il organiser et vivre deux fêtes parallèles, l'une chrétienne et l'autre non-chrétienne ? La réponse, conséquente, à la première question est négative. A la deuxième question, l'auteur répond en récusant l'idée d'une double célébration. La raison en est évidente. Il propose alors d'organiser une seule fête pendant laquelle l'eucharistie comporterait dans son organisation les éléments de la célébration du culte des ancêtres, notamment les objets-symboles utilisés par exemple pendant les funérailles commémoratives annuelles.

Ce style de célébration comporte un certain nombre d'avantages non négligeables : il exprime "le mystère de la foi par des signes qui portent la marque d'un lieu où ils surgissent (sic)" (32). Ensuite, l'homme passé à la foi chrétienne, confesse cette foi dans sa propre "peau d'homme". En outre, les célébrations eucharistiques de la communauté, dans la semaine,

---

(31) ELA (J.-M.) : op. cit. p. 58-60.

(32) Idem : p. 61.

seront moins encombrées des mémoires surnuméraires des morts comme c'est le cas dans la pratique actuelle (33).

5. Un nouveau langage de l'Evangile.

L'auteur termine son article en essayant de situer les ancêtres dans le cadre de l'Eglise. Ils sont à ranger parmi ceux dont l'Eglise dit qu'ils "ont cherché Dieu avec droiture" (prière euch. 4). Car ils ont pu être travaillés mystérieusement par la grâce du Christ qui, non exclusivement liée aux sacrements, a pu agir dans leur cœur. Dans les traditions africaines, n'est pas ancêtre qui veut. Pour accéder à la dignité d'ancêtre il faut avoir excellé dans la pratique de la vertu, au cours de son existence. Les ancêtres, pense l'auteur, sont des chrétiens "selon le *Logos*" (cf. Justin 1 Ap. 46). "Au moment où l'Eglise s'ouvre aux valeurs humaines et spirituelles des civilisations non-européennes, continue l'auteur, l'Afrique interpelle le christianisme des sources, non pas pour organiser une foi et un culte tout faits,mais, à partir de la vie des gens où la croyance aux ancêtres est profondément enracinée, pour faire jaillir peu à peu, un nouveau langage de l'Evangile" (34).

Pour apprécier, d'une manière globale, ces efforts de recherche, il faut partir du fait que nos communautés, bien qu'à la recherche des formes nouvelles dans tous les domaines de la vie chrétienne, sont issues de la forme de mission que l'on a décrite depuis le chapitre précédent. Un certain nombre de chercheurs préconisent une libération des esprits pour une

---

(33) ELA (J.-M.) : op. cit. p. 60-62.

(34) ELA (J.-M.) : op. cit. p. 62-64.

recherche ouverte, capable de servir la créativité des croyants; d'autres, sans s'opposer absolument à une telle orientation, mais comme d'instinct et à leur insu peut-être, font appel, trop souvent et en tout, à une caution préalable dans la sphère des "autorités" établies et du "déjà-fait".

Mais un parallèle au niveau de la volonté d'ouverture des voies et solutions nouvelles entre les recherches pastorales et les recherches théologiques, montre que dans la pastorale et dans bien d'autres domaines de la pratique, on a trop tendance à se replier sur le prétendu acquis et à s'enfermer dans une prudence paralysante et (peut-être faussement) sécurisante, opposée précisément à l'idée d'ouverture et de création. L'impression de malaise qui s'en dégage, se fait sentir de manière accrue face à une transmission du message chrétien qui se veut temporelle, parce que orientée vers un visage concret de l'homme. Dans le domaine de la réflexion théologique, comme on vient de le voir (35), en partant lui aussi de l'expérience vécue, le chercheur semble se donner pour but principal de trouver une expression adéquate de la foi vécue dans laquelle le visage de l'homme et le sens du message chrétien restent sauvegardés.

Tous ces clivages plus ou moins profonds semblent étroitement liés au problème du "statut humain" (de l'homme), sous-jacent aux conceptions missiologiques de l'acte missionnaire que nous évoquons. On peut néanmoins essayer d'éclairer ce point, car l'histoire de l'expansion missionnaire, depuis les origines, comporte des exemples caractéristiques qui peuvent, à juste titre, tenir lieu de repère.

---

(35) L'auteur de l'article présenté plus haut comme troisième cas, est missionnaire au Nord-Cameroun.

Cependant, même pour ce qui va suivre, le niveau auquel on a été amené à envisager les problèmes est celui où les différents auteurs, eux-mêmes, les ont posés. Et ce niveau ne conduit pas au fond des choses. Car, en dessous des points ici abordés, il y a des problèmes de fond qui doivent être posés; et ils ne l'ont pas été. En effet, s'est-on par exemple demandé, ainsi que le fait Thomas d'Aquin (36), ce que sont les différentes strates du "droit naturel" (36) ? Or, conduit à une telle profondeur,

---

(36) Voir par exemple le Supplément à la Somme Théologique : Quest. 65, art. 1, solution 4 (à propos du mariage); de même : 3 Cont. Gent., cap. 124; in Isaï, cap. 4 etc.
L'auteur distingue trois niveaux dans ce qu'il désigne par l'expression "droit naturel" :
a) "Tout d'abord, on appelle droit naturel, en raison de son principe, celui qui est établi par la nature", "...qu'une force innée a mis en nous".
b) "Dans l'ordre de la nature... on range dans le droit naturel ce qui... provient de l'action et de l'influence d'un principe supérieur..."
c) "Le droit naturel peut enfin tirer son nom, non seulement de son principe, mais aussi de la nature, lorsqu'il a pour objet les choses naturelles..."

Répondant ailleurs à la question du rapport du mariage comme institution au droit naturel, le même auteur écrit en citant Aristote : "La nature humaine n'est pas immuable, à la différence de la nature divine; aussi selon les divers états et conditions des hommes, le droit naturel peut-il varier". Voir Suppl. à la S. Théol. Q. 41, art. 1, sol. 3. De même IIa IIae, q. 154, art. 2; 3 Cont. Gent., cap. 122 etc.

Ce qu'on voudrait souligner c'est que, lorsque dans le cadre précis d'une "forme de vie" déterminée, on cherche à résoudre des problèmes tels que ceux qui ont été évoqués dans cette section (CAS I et II), il est indispensable de déployer, avec toute la rigueur et la loyauté intellectuelles requises, le statut humain réel du monde concerné, dans tous ses aspects et niveaux. Si le niveau ou l'aspect en cause est tel que (sa modification ou) sa destruction entraîne celle de l'édifice humain comme tel, on se doit d'admettre l'homme tel qu'il est tout en espérant que son amitié avec Dieu pourra faire évoluer les choses dans le sens voulu par Dieu; car porter gravement atteinte au statut humain (de l'homme), c'est mettre gravement en cause une des conditions de possibilité essentielles du lien de foi et donc l'existence croyante tout court. Dès lors est-on encore en mesure de donner un sens aux expressions : annoncer la foi, transmettre la foi, partager sa foi avec, et à d'autres semblables ?

l'examen des problèmes tels que ceux qu'on a affaire ici, pourrait permettre, à la fois, de bien faire les distinctions nécessaires et donc de pouvoir accorder tout ce qu'on peut, tout en sauvant tout ce qui doit être sauvé. Car dans toutes les questions de la foi et peut-être dans bien d'autres encore, ce qui importe par-dessus tout, c'est indissolublement la sauvegarde à la fois du mystère de Dieu et de l'humanité de l'homme (de chaque homme).

TROISIÈME SECTION : UN REPÈRE HISTORIQUE : L'EXPÉRIENCE PAULINIENNE.

Dans les premiers temps du christianisme, Paul de Tarse reste la grande figure historique et l'acteur principal de "l'éclatement vers le dehors" du lieu de son surgissement, du message chrêtien. Son activité missionnaire proprement dite totalise trois voyages de travail pendant lesquels il fonde plusieurs communautés, pour la plupart destinataires d'un certain nombre de ses Epîtres qui en portent la dénomination. Il s'agit, bien entendu, du pagano-christianisme.

En évoquant la démarche paulinienne, on ne voudrait pas faire abstraction de vingt siècles d'histoire. Le choix de cet exemple vise simplement à éclairer, sans plus, le sens de la marche à suivre dans l'édification du christianisme au sein du monde africain en cette fin du XXème siècle.

A) ESPRIT ET METHODE D'UNE ACTION.

L'activité missionnaire de saint Paul, telle qu'elle apparaît à travers les renseignements fournis par les Actes et les Epîtres, met en évidence le caractère "empirique" de la méthode paulinienne dans la fondation de

ses communautés à travers les régions que l'Apôtre s'était choisies (37). "Dans sa prédication du salut, note E. OSTY, il (Paul) s'adapte aux possibilités et aux conditions spéciales des peuples et des contrées. Il dresse sa chaire dans la maison d'un néophyte ou dans une salle louée, ne néglige pas non plus les places publiques et les marchés au milieu du peuple, et jette ses filets" (38). "Il ne pose en général que le fondement d'une nouvelle communauté; l'édification ultérieure est laissée à des disciples" (38).

Dans une étude intitulée : "Méthode et inspiration dans la mission de Paul", l'auteur souligne également la souplesse de la démarche paulinienne. Et à propos du problème de l'implantation missionnaire,chez l'apôtre des Nations, il écrit notamment : "Au fur et à mesure qu'elle (implantation missionnaire) pénètre et s'étend, (celle-ci) requiert une certaine organisation. Il semble ici que Paul se soit laissé guider par les circonstances locales et qu'il ait habituellement confié à ses principaux collaborateurs le soin de préciser un statut paroissial conforme à ses directives spirituelles". "Le livre des Actes, continue l'auteur, attribue à Paul et Barnabas une première organisation qui serait... de type mi-congrégationaliste et mi-presbytérien (39). D'autre part, un certain synodalisme pourrait être décelé dans le lien qui associe entre elles des paroisses autour de leur métropole provinciale (40)... Si les grandes

---

(37) Cf. Les introductions au N.T. : ROBERT et FEUILLER; Ch. H. SCHELKLE, synopse des épîtres par E. OSTY; L. CERFAUX : "Itinéraire spirituel de Saint Paul". Edit. Cerf.

(38) OSTY (E.) et collaborateurs : "Synopse des Epîtres"; p. 25-26.

(39) CLAVIER (H.) : "Méthode et Inspiration dans la mission de Paul" in O. BÖCHER - K. HAACKER : Verborum veritas; p. 171-187. Cf. Ac 14,23.

(40) L'auteur donne comme exemple les paroisses groupées autour d'Ephèse. L'Epître aux Ephésiens serait alors une lettre circulaire.

lignes d'une confraternité chrétienne étaient partout assurées par la même foi, selon les mêmes principes, la variété des réalisations concrètes montre à quel point l'apôtre maintenait et pratiquait dans le détail une souple adaptation aux conditions qui lui étaient offertes" (41). Donc, tout système rigide ou stéréotypé semble exclu.

Dans toutes les grandes Epîtres, lorsque Paul écrit à ses communautés, il s'adresse toujours à toute l'assemblée des chrétiens à la fois. Les lettres sont destinées à la communauté toute entière et non aux seuls responsables (42). Ceci peut être un indice (qui donne à penser) que, dans ces communautés, Paul voudrait souligner qu'en ce qui concerne les relations entre les chrétiens, la priorité revient à l'idéal de fraternité. Et il y a davantage.

La première Epître aux Corinthiens traite d'un certain nombre de problèmes qui ne sont pas sans intérêt pour la mission d'aujourd'hui. Dans cette lettre, Paul parle au sujet des différends opposant entre eux des membres de la communauté en général et en particulier dans les assemblées. Il réprimande toute la communauté avec beaucoup de fermeté, estimant qu'au lieu "de laisser des frères aller devant des tribunaux païens, les Corinthiens auraient dû trouver parmi eux l'homme sage qui aurait servi d'arbitre. Il est donc demandé à la communauté de s'organiser en cas de conflit entre ses membres et de reconnaître ceux d'entre eux qui ont le don de sagesse" (43) afin que ceux-ci soient chargés de réconcilier les

---

(41) CLAVIER (H.) : op. cit. p. 181.

(42) DELORME (Jean) et collaborateurs : "Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament"; p. 16-23.

(43) Idem : p. 19.

"frères" divisés par des querelles. Dans les assemblées, ceux qui en ont la charge doivent veiller à ce que tout se passe dans l'ordre et que les dons de chacun servent au bien de tous.

Donc, de par lui-même, Paul n'impose personne aux Corinthiens comme arbitre de leurs différends ou organisateur de leurs assemblées. Ils doivent choisir, s'organiser eux-mêmes pour que les services de la communauté soient assurés.

C'est également dans la même lettre que l'apôtre parle des charismes (dons) et de leur hiérarchie. Ces charismes doivent aider à l'édification de toute la communauté (1 Co 12-14).

Il y a des services de tout genre, transitoires (44) ou permanents, plus ou moins nombreux mais assez divers et diversifiés selon les besoins de chaque communauté (45).

C'est ainsi que bon nombre d'Epîtres donnent des références qui attestent la présence des ministres dans les communautés (1 Th 5, 12-13; 1 Co 14; Rm 16, 1-2; Col 4, 15-17; PH 1, 1; Ga 6, 6). "Les Epîtres pauliniennes, note A. LEMAIRE, nous mettent (...) en présence des serviteurs de la communauté, de ministres nombreux et divers, aussi bien ministres missionnaires, itinérants, que ministres attachés à une Eglise locale. Mis à part les noms de la triade qui lui viennent de la tradition (46), Paul attache peu d'importance aux divers titres donnés aux uns et aux autres; ce qui importe c'est que ceux-ci soient des fidèles serviteurs..." (47).

---

(44) Par exemple, le service des délégués de la communauté de Corinthe pour la collecte destinée à la communauté de Jérusalem (I Co 16,3).

(45) DELORME (J.) et collaborateurs : op. cit. p. 64-67.

(46) Ce sont : les Apôtres, les Prophètes, les Docteurs.

(47) DELORME (J.) et collaborateurs : op. cit. p. 67.

Compte tenu de tout ce qui précède, on peut dire que dans son activité missionnaire, Paul n'aborde pas le milieu à évangéliser avec un modèle socio-culturel et ecclésial d'organisation communautaire préconçu. Sa méthode et l'esprit qui préside à son action sont essentiellement "pragmatiques", c'est-à-dire,ce sont les problèmes concrets et particuliers à résoudre qui conduisent à des solutions, lesquelles solutions contribuent à l'élaboration de la structure propre à la communauté concernée (48). Même dans le cas où Paul doit intervenir dans le choix des ministres (1 Co 4, 17; 16, 10; Ph 2, 19; Ac 16, 1-3; 2 Cor 8, 16-19 et aussi Ac 14, 23), il semble qu'un tel choix résulte de l'accord entre le fondateur (Paul), le candidat, la communauté et les autres ministres (49). Ainsi : Ac 16, 2; Ph 2, 22; 2, 25 etc.

Ce n'est donc pas passivement que la communauté se trouve dotée de serviteurs; elle participe à leur élection et parfois en prend l'initiative, travaillant ainsi à sa propre édification.

Faisons le point. Malgré le caractère fragmentaire des renseignements sur la "collecte" et l'organisation précise des communautés fondées par Paul, on peut néanmoins s'en faire une idée de la manière dont il procédait et l'on peut alors tirer, en quelques points, la conclusion suivante :

- Paul n'aborde pas le milieu à convertir avec un modèle de communauté préconçu. Il pose le fondement qui est le Christ Jésus (1 Co 3, 9-11), et le fait par la prédication. Toute édification ultérieure se fait sur cet unique fondement avec l'aide bienveillante et vigilante de Paul, par tous les membres appelés à former cette communauté.

---

(48) On n'exagère pas en disant que pour la mission des temps modernes, c'est tout le contraire : partout, c'est le même modèle qui fonctionne.

(49) DELORME (J.) et collaborateurs : op. cit. p. 67-68.

- Services et serviteurs ou ministres se constituent et sont définis au fur et à mesure de l'édification de la communauté; et ce sont les problèmes à résoudre, les besoins à satisfaire qui conduisent à la détermination des services, fonctions, institutions, etc. dans leurs formes concrètes.

- Les dons (charismes) présents dans les membres de la communauté, ainsi que l'expérience de ces derniers sont nécessaires à l'attribution des fonctions et au choix des ministres.

B) PRINCIPE FONDATEUR ET REGULATEUR D'UNE DEMARCHE MISSIONNAIRE :

Sans détour, à partir du monde humain qu'interpelle le message chrétien (Cf.1Co 9, 19-23) .

Parlant de l'attitude de Paul relative à la vie sociale et familiale des chrétiens dans les églises fondées par lui, L. CERFAUX écrit : "La politique de Paul poursuit un double objectif. D'une part, l'Eglise ne doit pas être un état dans l'état. Pas de ghetto à la mode juive. Les chrétiens appartiennent au monde, comme leurs compatriotes du paganisme. Ils doivent s'insérer dans leur milieu, se soumettre aux lois et aux coutumes... Ils accepteront les nécessités de la vie sociale telles qu'elles se présentent concrètement..." (50). Et, répondant à un reproche souvent fait à saint Paul, d'admettre l'esclavage comme une situation normale, l'auteur continue : "c'est vrai, dit-il, mais il faut méditer la règle de stabilité qu'il propose aux chrétiens. La sainteté n'exige pas une brusque réforme de la société, mais s'épanouit d'abord dans l'état où nous trouve notre vocation chrétienne"(51).

---

(50) CERFAUX (L.) : "L'itinéraire spirituel de Saint Paul"; p. 157.

(51) Idem : p. 158.

G. BORNKAMM,de son côté, consacre une étude à l'attitude missionnaire de Paul dans 1 Co 9, 19-23 et les Actes des Apôtres. Il essaye de la décrire et d'en saisir le sens (52). Pour Paul,selon l'auteur, "être juif avec les juifs", "sans-loi avec les sans-loi"..., devenir tout à tous dans l'annonce de l'Evangile ne signifie ni une adaptation du message chrétien aux idées et positions religieuses et sociales de ceux qu'il évangélise, ni une série de conversions personnelles successives à leur doctrine, pas plus qu'une stratégie habile pour "avoir" les païens, les juifs, les pauvres ou d'autres. Ce que Paul préconise, c'est que le "monde" de l'homme à convertir est seul le lieu d'où doit partir la conversion mais aussi le seul substrat avec lequel doit se tisser la trame de l'itinéraire croyant. L'Apôtre des Gentils entend donc orienter l'homme concret directement à Dieu par le Christ à partir et dans son monde humain; sans faire passer le "païen" par l'itinéraire du juif, ni le juif par celui du "païen" ou de tout autre. En dehors du Christ, plus aucun intermédiaire n'est une voie nécessaire au salut; pas plus la Loi, par exemple, que toute autre exigence extérieure, quelle que soit sa nature, sinon l'interpellation de l'Evangile. Aussi, Paul entend-t-il "devenir" juif avec les juifs, "païen" avec les "païens", sans-loi avec les sans-loi pour gagner le plus grand nombre (1 Co 9, 19). Car depuis l'avènement du Christ,plus personne n'est justifié par une quelconque "loi", si ce n'est par celle de la foi; c'est par elle désormais et uniquement que passe tout salut (cf. Rm).

Cette attitude typique de Paul apparaît clairement dans ses prises de position renouvelées face aux prétentions du judéo-christianisme, ou

---

(52) BORNKAMM (G.) : "Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1 Kor 9, 19-23 und in Apostelgeschichte", In Geschichte und Glaube II (Gesammelte Aufsätze, Bd IV, München 1971)149-161.

tout au moins des judaïsants, sur les communautés chrétiennes d'origine païenne, domaine réservé en principe à Paul et Barnabé (cf. Ga 2, 9). l'"escarmouche d'Antioche" (53) est exemplaire ! On sait que des chrétiens venus de Jérusalem, qui disaient représenter Jacques, évitaient "par principe et ostensiblement", tout contact avec les incirconcis, voulant ainsi faire la leçon aux judéo-chrétiens d'Antioche. Beaucoup de judéo-chrétiens suivirent leur exemple; Barnabé leur emboîta le pas. Pierre aussi, pour des motifs d'ordre pastoral, semble-t-il (54), crut bon de céder. Il s'agissait de manœuvrer de façon à amener les pagano-chrétiens à vivre la foi chrétienne dans la stricte observance de la loi mosaïque, comme les chrétiens du monde juif.

Paul n'hésita pas à résister à Pierre en face et à le prendre vivement à partie : "si toi qui es juif, tu vis comme les païens, et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à judaïser" (Ga 2, 11-14)? Ce ne fut ni la seule, ni la dernière fois que Paul eut à défendre ainsi ses communautés pagano-chrétiennes contre les judaïsants. Peu auparavant, pendant le Concile de Jérusalem, par exemple, il ne manqua pas de faire valoir son point de vue.

CONCLUSION.

Ainsi donc, pour Paul, c'est la prédication de l'Evangile qui déclenche la conversion, laquelle se fait à partir du monde humain interpelé, tel qu'il est avec ses exigences, ses valeurs, ses imperfections. Cette conversion conduit à la constitution des communautés avec la participation

---

(53) L'expression est de L. CERFAUX : "Itinéraire spirituel de Saint Paul"; p. 94.

(54) Voir : "Nouvelle Histoire de l'Eglise"; T. 1 par DANIELOU (J.) et MARROU (H.); p. 61-62.

et du fondateur et des membres de ces communautés. Et par-delà les principes d'unité ("un seul Seigneur, une seule Foi, un seul Baptême...; cf. Ep 4, 4-6) et la communion effective indispensable qui lie les communautés entre elles, c'est la situation, le contexte, et les problèmes particuliers de chaque communauté qui sont à l'origine de la naissance, de l'édification et de la consolidation de l'expérience ecclésiale propre à chacune, laquelle est le support de l'itinéraire croyant.

C) ENTRE L'ENSEIGNEMENT ET LA PRATIQUE : UN CLIVAGE DE PLUS EN PLUS PROFOND.

La question de savoir si l'esprit et la méthode missionnaires de Paul lui ont survécu n'est pas, aujourd'hui, dénuée de tout intérêt. Depuis des siècles déjà, les problèmes relatifs au sens, au but et aux "moyens" de la mission se posent avec de plus en plus d'acuité. Après les communautés métropolitaines (55), les chrétiens des pays en voie d'évangélisation, en l'occurrence,les Africains, s'interrogent. Ils s'expriment, parfois trop clairement; et cela épouse des accents quelque peu prophétiques : "la mission moderne devant sa fin" (56). Chez un grand nombre déjà, même quand le silence se fait pesant et lourd de menaces,la conscience de la responsabilité n'atténue plus l'impatience qui, chez eux, procède de la lucidité et de l'analyse objective de la situation : "la mission des temps modernes s'installe *sub specie aeternitatis* : elle n'envisage jamais sa fin. Après trois siècles, de nombreux pays d'Amérique latine sont encore pays de mission, fixés dans la dépendance à perpétuité...

---

(55) On pense par exemple à la discussion récente sur le christianisme anonyme et aussi à celle sur le problème, plus traditionnel, du salut des infidèles.

(56) EBOUSSI-BOULAGA (F.) : "La démission" in Spiritus, n° 56; p. 285.

Elle (la mission des temps modernes) dispose librement d'autres humains pour les soumettre à son empire spirituel. La mission est un système qui a sa logique fondée sur l'exploitation ou la création de l'inégalité spirituelle et sur la condescendance méprisante..." (57). On peut considérer qu'il y a ici une certaine exagération dans les termes et une démesure dans le langage. La question, elle, est posée.

Bien qu'indirectement, B. NKUISSI répond à cette question : "l'expérience de cette première "mission" de l'Eglise (il s'agit de Paul) nous montre que le christianisme est une plante qui doit pouvoir s'acclimater partout : juive ici, grecque là-bas, africaine ailleurs, partout elle se présente comme une plante vraiment indigène .

"L'authentique méthodologie missionnaire était ainsi définie, qui allait être suivie par la suite avec plus ou moins de bonheur.

"Les six premiers siècles furent une féconde illustration de cette méthodologie paulinienne. Durant l'antiquité en effet, le droit ecclésiastique fut discret et souple; la structure extérieure était flexible et pluriforme."

"Malgré la centralisation et l'uniformisation qui ont commencé à s'imposer à partir du Moyen-Age, l'Elise a continué néanmoins à insister auprès de ses missionnaires sur le respect des usages locaux.." (58).

---

(57) EBOUSSI-BOULAGA (F.) : "La démission" in Spiritus, n° Sp. p. 285.

(58) NKUISSI (B.) : "Problèmes missiologiques et Vatican II", T. 1; p. 220. Cette thèse a été présentée pour le doctorat en théologie, sous le patronage de H. MAISONNEUVE, devant la Faculté Catholique de Théologie de Lille en Juin 1967.

En résumé, la méthodologie de Paul est plus ou moins bien suivie jusqu'au Moyen-Age, période à partir de laquelle s'imposent progressivement la centralisation et l'uniformisation. Il existe des exhortations officielles qui tentent de modérer "l'ardeur" des missionnaires sur le terrain en faveur des usages locaux. Les textes cités par l'auteur suggèrent, par leur existence même, que le processus de dégradation de la méthodologie qu'on tente de sauver, était en cours (59). Et si l'on se réfère aux remarques faites plus haut (supra chap. IX, p. 114-116) concernant les données statistiques sur les chrétiens en Afrique, on est obligé de reconnaître qu'entre Paul et la mission d'aujourd'hui la distance est très grande, si le point de vue de Paul n'est pas devenu un lointain souvenir.

Aussi, devant les problèmes de la mission aujourd'hui, laquelle ne s'installe pas seulement *"sub specie aeternitatis"* mais s'enferre dans ses propres méthodes et conceptions, n'est-il pas normal d'envisager sérieusement un retour salutaire aux sources ? Quoi qu'il en soit, en Afrique, dans la situation actuelle, qu'il soit étranger ou autochtone, le porteur du message chrétien doit faire appel avant tout à un puissant esprit de créativité s'il veut donner à l'Evangile des chances sérieuses d'avenir dans cette partie du monde.

---

(59) Instruction de la S.C. de la Propagande de 1659.

NOTE ANNEXE (1)

Dans le cadre des analyses et de la réflexion qui viennent d'être présentées, on peut noter que l'étude statistique de R. Laurentin, sur la population chrétienne d'Afrique, fournit des observations à nos yeux importantes. Voici quelques points essentiels relatifs aux "difficultés internes" des communautés chrétiennes de ce continent :

a) Insuffisance du clergé autochtone : on constate que, de manière globale, le clergé diminue par rapport à la croissance de la population. D'après l'auteur, les facteurs décisifs de cette diminution sont d'une part les difficultés relatives à la foi, et d'autre part celles concernant "la générosité apostolique"; il note aussi le célibat qui, ici, "n'a pas d'attaches culturelles comme il en a, par exemple en Asie", mais il n'est pas la cause de cette crise. Toutefois, ajoute-t-il, le problème a un impact particulier en Afrique". En outre, l'Afrique ne s'intéresserait guère aux diacres.

b) Caractère étranger des Eglises africaines : on remarque par ailleurs que "les Eglises africaines restent à bien des égards des Eglises étrangères : encore européennes par leurs institutions, leurs cadres, leur personnel... Les prêtres y restent en majorité des étrangers" (2).

---

(1) L'article de R. LAURENTIN dont nous ne présentons ici que les remarques concernent directement notre étude, a été publié en entier dans Concilium 126 (1977) 119-131. Il comporte des renseignements intéressants sur le monde chrétien actuel en Afrique.

(2) Id. ibid., p. 129.

CHAPITRE XI

LE MESSAGER ET LE DESTINATAIRE DE L'ÉVANGILE : LE PROBLÈME DU COEFFICIENT PERSONNEL

Transmission du message chrétien
au destinataire camerounais,
et plus spécialement basa,
par des messagers appartenant
à des "congrégations religieuses"

Le problème du rapport "Christianisme-Afrique" est bien vaste et l'on ne peut prétendre en traiter de manière exhaustive dans un cadre aussi limité. Néanmoins, il importe de ne pas oublier d'en souligner ici un aspect qui paraît très important : c'est ce que l'on a désigné du terme "coefficient personnel" dans l'introduction générale.

Par ce terme, l'on voudrait signifier le fait que, individuel ou collectif, le "porteur du message" n'est jamais neutre dans l'acte missionnaire de transmission et d'organisation du "christianisme", puisqu'il a à être, d'abord lui-même, un croyant et un espérant. Le porteur du message peut-il percevoir ce qu'il y a de relatif et de contingent dans son propre itinéraire de croyant, dans le moment même où c'est avec tout ce qu'il est, qu'il doit rendre témoignage à la Bonne Nouvelle qu'il veut communiquer ? Ne va-t-il pas - qu'il le veuille ou non - imposer à l'homme en voie d'évangélisation d'assimiler tout ensemble le message chrétien et ce que ce message est devenu pour lui ? Ne va-t-il pas ériger en principe la forme concrète et particulière selon laquelle il vit la vie chrétienne ? Telle est la question, d'une rare complexité, que chaque évangélisateur - quel qu'il soit - doit essayer de résoudre pour son propre compte, pour atteindre à une évangélisation correcte.

Dans les pages qui suivent, on se propose d'aborder ce problème dans le cadre du témoignage de vie chrétien communément appelé "religion". Après bientôt un siècle d'évangélisation en Afrique (1), et plus spécialement au Cameroun, il y a des faits, des situations, des problèmes : en somme

---

(1) L'Afrique noire.

un champ assez vaste, suffisamment riche et mûr pour la réflexion.

Notre approche sera marquée par deux étapes :

I - Description des faits.

II - La vie chrétienne : pluralisme foncier et non-hiérarchique des formes et leur unification théologale.

I. DESCRIPTION DES FAITS.

L'histoire montre que depuis les origines, les chrétiens vivent leur engagement de foi chrétien sur le mode du type d'existence humaine propre à chacun d'eux. De manière que dans le vécu, et du point de vue des formes concrètes, la vie chrétienne n'a jamais été une réalité uni-forme. Cela fait apparaître que, les principes de la vie théologale et de la vie morale étant sauvegardés, aucune forme d'existence humaine n'est a priori tenue à l'écart du message chrétien, mais aussi que ce message est moins une forme concrète qu'un principe, bien mieux, un sens selon lequel toute existence humaine se réorganise et s'oriente dans le moment même où elle accueille l'Evangile, l'admet et se laisse pénétrer par lui.

A) LA VIE RELIGIEUSE, FORME PARADOXALE DE LA VIE CHRETIENNE.

1) La ligne franche du *"soli Deo"*.

Depuis le IIe et surtout le IIIe siècle, des communautés chrétiennes ont admis en leur sein un type de vie chrétienne original qui, principiellement, s'inscrit en porte-à-faux face à des grandes situations humaines fondamentales : par exemple, la procréation, la possession et l'utilisation individuelle des biens matériels, la libre volonté de décision permanente, etc. On le voit, cette vie chrétienne, vécue en paradoxe, peut prendre des formes très variées et différentes comme en témoigne l'exis-

tence des anachorètes et des cénobites des débuts du monachisme chrétien. Elle souligne à sa manière la visée chrétienne profonde qui se trouve au cœur de la vie de tout baptisé : aimer Dieu par-dessus tout (et le prochain comme soi-même). Mais ici, cette visée veut s'affirmer de manière quelque peu exclusive, à l'état pur : on ne veut vivre que pour Dieu seul *(soli Deo)*, dans une attitude de subordination de tout créé si radicale et telle que dans l'histoire, elle n'a pas toujours su éviter de prendre la forme du mépris : le mépris du "monde".

Une telle conception entraîne inévitablement, "comme si on était à la fin", le refus du monde en tous ses visages, jusqu'au Royaume en tant qu'il est en train d'être édifié dans les temps présents par l'apostolat. Telle est la ligne franche du *soli Deo* vécue par certains ordres religieux, par exemple les Carmélites, représentées dans les régions en voie d'évangélisation, ici concernées. Elles ne sont pas un prototype mais une forme parmi d'autres possibles.

2) "L'espèce hybride".

A côté du premier type de religieux que l'on vient d'évoquer, il en existe un second. On peut l'appeler, faute d'un meilleur terme, l'espèce hybride. La raison de cette appellation est que, dans ce groupe, le religieux adopte d'une part certaines modalités du *soli Deo* en même temps que paradoxalement il collabore d'autre part à la construction du monde et du Royaume (par l'apostolat). Les chrétiens religieux, ainsi que l'affirme quelque auteur, "ne se bornent pas (...) à prêcher l'Evangile ou à rappeler, selon lui, les exigences de Dieu et ses vues sur l'homme. Ils prennent également part à la construction de la cité terrestre par des tâches aussi profanes que l'agriculture, l'enseignement, la recherche

politique (2).

B) DE LA DIVERSITE DES DENOMINATIONS DES GROUPES DE RELIGIEUX.

Pour l'homme de la rue que tous nous sommes, et qui cherche à saisir le lien qui existe entre la vie religieuse et la diversité des dénominations qui caractérisent les différents groupements des religieux, la tâche n'est guère facile. Et il est encore plus difficile d'établir à partir de cette base, une limitation nette entre ces groupes eux-mêmes. Il n'est que de voir la liste combien incomplète, que voici :

- Les Pallottins
- Les prêtres du Sacré-Cœur de St-Quentin
- Les Spiritains
- Les Jésuites
- Les Bénédictins
- Les Trappistes, etc.

A ces organisations d'hommes, on ne doit pas oublier d'ajouter celles de femmes; ainsi :

- Les Spiritaines
- Les Bénédictines
- Les Sœurs de saint Paul
- Les Carmélites, etc.

C) MODES DE VIE ET FONCTIONNEMENT DE CES GROUPEMENTS DE RELIGIEUX.

Si on laisse de côté ce phénomène, impressionnant, des dénominations, pour tourner le regard vers la manière dont vivent et fonctionnent ces

---

(2) TILLARD, (J.M.R.) : Devant Dieu et pour le monde : le projet des religieux. Cerf, Paris 1974; p. 291.

groupes, on s'aperçoit qu'il existe deux types principaux distincts : le type de la carmélite : les membres de ce groupe sont essentiellement cloîtrés et, en principe, vivent en vase clos. Le religieux de type jésuite ou spiritain garde jusqu'à un certain point des éléments du *soli Deo*, mais en même temps, se mêle à l'apostolat et aux tâches séculières; la carmélite, quant à elle, s'attachant à la stricte ligne du *soli Deo*, renonce aux tâches "mondaines", tout au moins au point de vue de l'action directe sur le monde.

Mais écoutons plutôt les religieux du milieu concerné nous parler d'eux-mêmes :

> "Les religieux (ses) sont ces hommes et ces femmes qui, depuis les origines de l'Eglise jusqu'à nos jours, veulent suivre librement le Christ et l'imiter fidèlement en menant une vie entièrement consacrée au service de Dieu et des hommes. Il y a des religieux-prêtres et des religieux-non prêtres (tels les frères); certains se livrent à toutes sortes de tâches professionnelles (enseignement - animation - soins sanitaires), d'autres s'occupent de prière, de travail manuel, vivant le plus souvent en communautés, au milieu des hommes ou dans la solitude. Les formes de la vie religieuse sont très variées; elles expriment la richesse des dons du St Esprit aux hommes, pour le service de l'Eglise de Jésus Christ" (3).

D) LA PROPAGANDE PRO-RELIGIEUSE ET SES ARGUMENTS.

L'appel à la "ferveur chrétienne" est fortement souligné dans bien des prises de position. Les formes en sont très variées. Et, au centre de ces prises de position, se trouve une grande préoccupation en faveur de la vie religieuse.

---

(3) C'est ce qu'on lit dans le communiqué final de la Réunion générale des Ordinaires du Cameroun en Avril 1977, dont le thème était "Le Charisme de la vie religieuse". Voir le rapport de cette réunion, p. 75, § 2.

Pour s'en faire une idée dans le contexte ecclésial dont on évoque ici les problèmes, on peut relever parmi d'autres quelques formes que prend l'appel à la "ferveur chrétienne" :

1) Quelques formes de cet appel.

a) Dans le catéchisme. Dans ce domaine aussi, c'est le catéchisme qu'il faut interroger en premier lieu. Il apporte, en la matière, l'exemple le plus typique. Par sa médiation, le néophyte reçoit et, éventuellement, assimile l'enseignement selon lequel : "... *Dilòga ni dingònda diye lè dincel libii inyu tibil boñol Jòb, niñ yab i kehi i ngi libii*", ce qui veut dire : les jeunes gens et les jeunes filles qui renoncent au mariage pour mieux servir Dieu, sont dans une forme de vie (sous-entendu : chrétienne qui est) supérieure au mariage, mieux, supérieure à la forme de vie de ceux qui sont mariés (4). Il est à noter que cet enseignement est inséré dans l'exposé du sacrement de mariage.

b) Recommandations officielles. Au cours de l'Assemblée générale des Ordinaires, évoquée plus haut, les préoccupations autour de la vie religieuse se sont exprimées avec une rare clarté et une vigueur extrême. Voici, parmi d'autres, l'une des déclarations officielles qui ont été faites : "Compte tenu des difficultés que la mentalité africaine et le matérialisme ambiant dressent devant les jeunes désireux de se consacrer à Dieu, la Région Apostolique demande d'approfondir la formation chrétienne des familles, pour que (5), largement informé des besoins de l'Eglise, tout le peuple de Dieu devienne agent actif de la pastorale des vocations" (6).

---

(4) Katékismus ni hòb basa, ouvrage déjà cité; p. 77.

(5) C'est nous qui soulignons. La formation chrétienne est envisagée en fonction de...

(6) Rapport déjà cité (voir supra); à la page 48 : voir Orientations : n° 4.

c) De la pastorale des vocations religieuses. Au cours des séances de la même rencontre, bien des propositions ont été faites concernant la pastorale des vocations religieuses. Les plus significatives, pour ce propos, sont les suivantes :

α. Propositions concernant les jeunes, pour assurer auprès d'eux l'information sur la vie religieuse :

- les contacts individuels; les mouvements d'apostolat et de piété; les récollections, les mouvements de jeunesse et d'action chrétienne, les groupes de prières et d'Evangile, les camps de vacances, etc...
- une bibliothèque informant sur le sujet, avec possibilité d'échange sur la vie religieuse,
- une information systématique sur la vie religieuse pouvant être assurée dans les séminaires (7) soit au moyen d'un cours établi, soit au moment des visites autorisées des représentants des différentes congrégations;
- en faisant parler les religieux non-prêtres dans les paroisses;
- des conférences animées par des frères et des sœurs .

β. Proposition concernant les prêtres :

- que les prêtres prennent conscience de ce qu'ils sont pasteurs auprès des jeunes pour éveiller, accompagner et soutenir la vocation, etc...

γ. Propositions concernant la famille :

- que l'on entreprenne de sensibiliser les familles africaines, premier milieu d'éclosion des vocations;
- que la vie familiale soit une vie chrétienne vécue avec authenticité, l'enseignement du premier catéchisme étant insuffisant (8).

δ. Propositions évoquant les moyens :

- l'annonce de la Bonne Nouvelle qu'est la vie religieuse (7) revient d'abord aux religieux eux-mêmes qui en vivent le charisme, don de l'Esprit.

---

(7) C'est nous qui soulignons.

(8) Probablement en vue des vocations à la vie religieuse.

- au moins une semaine annuelle doit être organisée pour l'éveil des vocations. Son programme comprendrait : des réunions de prières; des prédications; des soirées culturelles avec sketches et saynètes (sic) adaptés à la circonstance et aux thèmes; on utilisera la presse et la radio. La série des propositions ci-dessus mentionnées n'est nullement exhaustive" (9).

2) L'arrière-fond des préoccupations autour de la vie religieuse.

On peut faire le point et essayer de saisir ce qui se cache derrière cette grande sollicitude autour du personnage du religieux au sein de la communauté chrétienne.

Le passage du catéchisme, que l'on a déjà évoqué, dévoile, ce semble, de manière directe et claire l'idée fondamentale sous-jacente aux "soins" dédiés à la vie religieuse : pour mieux servir Dieu (et donc pour l'aimer par-dessus tout), être un très bon chrétien, il faut vivre la vie chrétienne sur le mode des *"dilòga ni dingònda (di) diye lè dincel libii..."* (traduction, supra). Ce à quoi l'on semble faire allusion ici, ce sont les vœux de religion et les pratiques qui leur sont attachées. Dans la communauté chrétienne, l'issue la meilleure pour parvenir à la forme suprême de la perfection chrétienne serait, selon ce point de vue, d'entrer dans une congrégation religieuse. Là, se trouverait l'expression la meilleure, la forme suprême de la vie chrétienne; puisque c'est là qu'on accomplit le meilleur service de Dieu, prouvant ainsi l'amour le plus grand à l'égard de Dieu.

E) L'AUTRE GROUPE DE CHRETIENS AU SEIN DE LA COMMUNAUTE : LA "PIETAILLE" CURIALE.

Les clercs séculiers forment un autre groupe qu'on ne peut, en principe,

---

(9) Même Rapport déjà cité; p. 77-78.

confondre avec les religieux, bien qu'un effort ait été fait dans le sens d'une certaine assimilation. Certains faits le montrent aisément (10).

D'abord, les membres du "groupe curial" font partie de "ces jeunes gens (et jeunes filles) qui renoncent au mariage afin de mieux servir Dieu", raison pour laquelle leur forme de vie se situe à un niveau supérieur à celui de ceux des chrétiens qui se marient. Ensuite, la seconde observation à faire est que, l'Assemblée générale des Ordinaires du monde ecclésial que l'on évoque, avait fait porter ses travaux de 1977 sur la vie religieuse; mais, elle n'avait pas oublié de consacrer ceux de l'année précédente aux vocations sacerdotales. Ce qui montre bien que le "monde curial" retient quand même assez d'attention.

Cependant, les textes contenus dans le Rapport de l'Assemblée des Ordinaires, de 1976, semblent plus modérés, mais sont suffisamment clairs pour permettre de saisir la conception que l'on se fait, ici, de cet autre personnage, le "curé". Voici un passage de texte illustrant cette conception. Il s'agit d'une réponse à une question mettant en relief l'importance des vocations sacerdotales :

Question : "L'éveil des vocations sacerdotales est nécessaire : pourquoi ?"

Réponse : "L'éveil des vocations sacerdotales est d'une absolue nécessité, parce que :
- il n'y a pas d'Eglise sans prêtre,
- il n'y a pas de communauté chrétienne s'il n'y a pas d'évangélisation ni d'eucharistie,
- il n'y aurait pas de vraie Eglise africaine sans prêtre africain : pour des raisons pratiques, par suite de la diminution ou du manque de prêtres expatriés; pour une meilleure compréhension du Message évangélique et l'enracinement du christianisme (les prêtres autochtones

---

(10) Voir : Règlement du clergé séculier camerounais; édité à l'imprimerie St Paul, Yaoundé 1958. Ce règlement abroge un autre, par bien des côtés plus intéressant, celui de 1946.

> connaissent mieux la langue et la mentalité africaine et peuvent mieux procéder à l'adaptation, par exemple en Liturgie); pour avoir une Eglise vraiment prise en charge par elle-même" etc. (11).

Mais la propagande "pro-curiale" ne va pas jusqu'à présenter le prêtre comme étant engagé dans une forme de vie chrétienne qui serait la "Bonne Nouvelle à annoncer" (12). Donc, on est invité à se faire curé (un peu) faute de mieux; c'est un "moindre mal". Ceci ressort particulièrement des propositions citées plus haut, concernant la pastorale des vocations religieuses; propositions dans lesquelles l'on préconise d'organiser des activités destinées à réaliser, dans la pratique, des "prélèvements" dans des séminaires, de sujets doués pour la vie religieuse. C'est bien ce que suggère la proposition "d'une information systématique sur la vie religieuse pouvant être assurée dans les séminaires soit au moyen d'un cours établi, soit au moment des visites autorisées des représentants des différentes congrégations".

F) LE BON PEUPLE CHRETIEN FACE A LA PROPAGANDE "PRO-RELIGIEUSE" ET "PRO-CURIALE".

En regard de l'existence du bon peuple chrétien, le phénomène de propagande que l'on évoque pose quelques problèmes dont la solution semble soulever certaines difficultés. En effet, la question, fondamentale, est ici de savoir comment justifier ces différents groupes distincts et situer à l'intérieur d'un regard unifié : le religieux, le prêtre et le ("simple") chrétien.

---

(11) Rapport de l'Assemblée Générale des Ordinaires du Cameroun, 1976; p. 9.

(12) Rapport de l'Assemblée Générale des Ordinaires du Cameroun, Yaoundé 19-23 Avril 1977, p. 78.

Cette propagande implique un double jugement : un jugement d'existence et un jugement de valeur. Le jugement d'existence pose la réalité des trois groupes différents au sein de la même vie chrétienne. Le jugement de valeur structure, selon un ordre hiérarchique, les différents groupes posés par le jugement d'existence.

Reste alors à voir ce qui est à la source de cette propagande et engendre cette diversité structurelle. Un ouvrage relativement récent, sur la vie religieuse, semble répondre à ces questions (13).

II. PROBLÉMATIQUE.

LA VIE CHRÉTIENNE : pluralisme foncier et non-hiérarchique des formes concrètes et unification théologale.

Les questions que soulève la distinction des groupes différents et leur hiérarchie réciproque au sein d'une même vie chrétienne, telle qu'on vient de la décrire, surgissent d'un autre problème, traditionnel : celui du rapport entre la vocation chrétienne et la forme de vie dite religieuse considérée comme un "état à part", dotée d'une définition et d'un statut officiels, à la fois théologiques, canoniques et institutionnels (14). L'ouvrage "Devant Dieu et pour le monde" a voulu apporter, entre autre, une proposition de solution à ce problème.

---

(13) TILLARD, (J.M.R.) : Devant Dieu et pour le monde : le projet des religieux. Cerf, Paris 1974, 360 p.

(14) Sur cette question, voir René H. ESNAULT : Luther et le monachisme d'aujourd'hui : Lecture actuelle du De votis monasticis judicium; Labor et Fides, Genève 1964; surtout les chap. II et III de la 3e partie, p. 177-207.

A) JUSTIFICATION DE LA DISTINCTION DES GROUPES ET LEUR HIERARCHIE RECIPROQUE : Une position nouvelle ?

L'état de crise actuel dans l'Eglise est un fait généralisé. C'est, sans exagération, une véritable lame de fond qui frappe de plein fouet toutes les congrégations religieuses et entraîne l'effondrement des vues traditionnelles sur le fondement scripturaire de la "vie religieuse" en général; fait que ne manque pas de constater et de mettre en relief la recherche contemporaine, surtout exégétique (15). Face à cette situation, on essaye de réagir. Pour sa part, "Devant Dieu et pour le monde" tâche à mieux fonder, du point de vue biblique, la vie religieuse et de la situer par rapport à la vocation chrétienne. Son recours est naturellement l'Ecriture et son instrument, une théorie relativement nouvelle : le radicalisme évangélique.

1) Le radicalisme évangélique : les méandres d'une distinction.

Le radicalisme évangélique est, selon l'auteur lui-même, une "certaine compréhension", une "certaine lecture" de l'Evangile, se traduisant sur le plan de la pratique en une application quelque peu maximaliste et littérale des exigences de l'Evangile. Il désigne chez le religieux la "façon absolue de vivre la vocation chrétienne commune" (16).

---

(15) Voici les conclusions que l'auteur de "Devant Dieu et pour le monde" résume en quelques lignes : "l'enquête biblique, menée en toute honnêteté sans le désir de faire dire à l'Evangile ce que l'on aimerait qu'il dise, aboutit à une conclusion déroutante. Elle dit qu'il est impossible de trouver dans l'Ecriture l'affirmation immédiate et explicite de la doctrine des "trois conseils évangéliques". Il semble même nécessaire de refuser l'opinion qui y reconnaîtrait au moins l'affirmation non équivoque de l'unique "conseil du célibat pour le royaume des cieux" : la péricope en question est trop difficile d'interprétation pour que l'on puisse fonder sur elle seule le célibat évangélique" (voir TILLARD, op. cit. p. 153).

(16) TILLARD, (J.M.R.) : op. cit. p. 157.

Cette théorie aboutit à la distinction entre la "suite du Christ" au sens strict et l'autre... La vie religieuse serait une émanation historique de la "suite du Christ" au sens strict. Tout au long de la vie et de l'histoire de l'Eglise, les religieux représenteraient la lignée du "groupe de ceux et de celles qui "suivent Jésus" au long de son ministère". "Ce groupe se détache, selon l'auteur, avec un certain relief au sein de l'ensemble des personnes qui accueillent Jésus" (17). La "suite du Christ" ou la vie avec le Christ entraînerait un style de vie très particulier : on abandonne tout, on se détache de tout pour s'attacher à Jésus "l'unique nécessaire"; on se soucie de lui à temps complet, et de ce fait, on se trouve "avec lui dans une relation spéciale d'intimité". Les membres du "groupe apostolique" deviennent en quelque sorte le "noyau de l'Eglise en tant que celle-ci se fonde sur l'accueil plénier de la foi" (sic) (18). Ils vivent en une communauté croyante et fraternelle qui met tous les biens à la disposition de tous : tels seraient les religieux, lieu de la "suite du Christ" par excellence; cette classe de baptisés maintiendrait ainsi vivante la tradition des intimes de Jésus-Christ.

Dans l'optique de cette théorie, les autres baptisés pratiquent eux aussi le radicalisme évangélique, mais leur pratique serait sporadique, alors que les religieux font de cette manière de vivre l'Evangile leur règle de vie permanente. Mais l'auteur approfondit davantage sa distinction entre les différents types de baptisés.

---

(17) TILLARD, (J.M.R.) : op. cit. p. 164-165.

(18) Id. ibid. p. 164-165.

Le baptisé qui embrasse la vie religieuse aurait une existence toute enracinée dans le royaume (eschatologique) déjà présent et il doit en manifester les valeurs spécifiques. Cela entraîne le renoncement aux valeurs "mondaines". Ce renoncement est traditionnellement formulé en termes de vœux. L'existence du baptisé religieux a, en outre, comme l'une de ses caractéristiques essentielles, d'être axée sur la dimension transcendante du mystère de l'Eglise. Homme tout voué à l'absolu de Dieu, de son royaume, le religieux est aussi celui qui a le don de l'Esprit Saint : c'est ainsi qu'il peut, dans l'Eglise, témoigner du royaume dont il perçoit les valeurs avec une acuité particulière.

Quant au non-religieux, il mènerait une existence toute "immergée en plein monde" où elle est enracinée et, de ce fait, est moins donnée au royaume (19). Baignant dans les valeurs du monde, le baptisé non religieux travaillerait à faire rayonner dans ce monde la Seigneurie de Jésus. Le lieu d'enracinement ecclésial de sa vie serait le pôle d'immanence du mystère de l'Eglise. Selon l'auteur, ce type d'existence se mouvrait à partir du second pôle de la grâce baptismale (20).

2) Les critères d'une prise de position.

La position présentée par l'auteur n'est pas entièrement nouvelle. Elle repose sur un ensemble de critères qu'il importe de marquer. Ces critères sont de deux ordres : négatifs et positifs.

a) Négativement : Sans le dire clairement, l'auteur rejette l'égale et unique dignité de tous les chrétiens, conférée par le baptême qui en fait les disciples du Christ au même titre; il faut y ajouter la mise en

---

(19) TILLARD, (J.M.R.) : op. cit. p. 283-284.
(20) Id.,p. 288-297.

cause de l'égalité des droits et des devoirs qui s'y rattachent. Il y aurait, selon lui, deux pôles distincts dans la grâce baptismale (21).

Il est aussi amené à rejeter implicitement l'égale et unique situation de tous les chrétiens à l'intérieur du mystère de l'Eglise : tous les baptisés, fils adoptifs d'un même Père, au même titre, sont aussi membres de l'Eglise dans une situation identique par rapport au Christ.

b) Positivement. Ici, l'auteur admet une seule vie chrétienne et une pluralité de degrés dans la réalisation de cette vie. Ceci apparaît nettement, par exemple, dans la distinction entre la "suite du Christ" au sens strict et l'autre "suite du Christ"; entre les disciples à temps plein et d'autres à temps partiel; entre ceux qui pratiquent le radicalisme évangélique de façon continue et ceux qui ne le font que sporadiquement (22).

c) Conséquence. Dans une telle prise de position, on débouche forcément sur un phénomène de dévaluation. En effet, dans la perspective du radicalisme évangélique, le baptisé non religieux est dévalué au profit du religieux funambule qui apparaît alors comme... un super-chrétien, placé au sommet de l'échelle qui mesure les différents niveaux de perfection dans la vie chrétienne.

B) DEFAUT D'UNE CONCEPTION.

La conception que l'on vient de présenter, ne va pas sans problème. Elle se situe dans l'optique d'une représentation linéaire de la réalité chrétienne. C'est une conception monolithique. La vie chrétienne y apparaît

---

(21) Cette notion mériterait d'être plus éclairée.

(22) Sur ce sujet, voir le chap. IV du même ouvrage, et qui est intitulé : la communauté religieuse lieu de la "suite du Christ"; p. 197-279.

comme une forme concrète, particulière, quelque peu assimilable à un solide dont les composants seraient additionnés par superposition en un ordre hiérarchique.

La question est alors de savoir au nom de quoi on présente le statut du chrétien, le statut du ministre et le statut du religieux dans le prolongement l'un de l'autre, dans le moment même où l'on oublie le pluralisme de la vie chrétienne ?

C) VERS UN AUTRE REGARD.

L'on oublie que l'unification théologale de la vie chrétienne (centrée sur les personnes divines et sur les personnes des frères) ne détermine par elle-même aucune forme particulière de vie. Comme toute vie, la vie chrétienne est plurale par nature.

Le principe de diversification relève du fait même de "l'emmembrement" de la vie théologale dans les visées propres à chacune des formes de vie humaine existantes. Les différentes formes de vie chrétienne sont obtenues normalement ou bien par "addition spécificatrice" : on a alors, par exemple, un chrétien père de famille, une chrétienne mère de famille, etc.; ou bien, par élagage de nature diverse : soit pour le ministère, soit pour le *soli Deo*, etc.

La vie chrétienne apparaît, dans ce cas, comme un principe, donc un abstrait, et qui existe comme formes de vie concrètes au pluriel; ce qui donne lieu à un pluralisme foncier dans le vécu concret. La visée théologale ne fait donc que sur-organiser en quelque sorte des formes de vie déjà existantes; et même quand elle se veut à l'état pur, comme dans le *soli Deo*, elle reste liée à certaines formes de renoncement, et donc à des formes de vie concrètes pré-existantes et particulières.

Les grandes orientations que, brièvement,l'on vient d'évoquer, constituent ce à partir de quoi se sont construites tout au long des siècles les formes concrètes, plurales, différentes et diverses de l'univers chrétien comme on peut le voir par l'histoire passée et comme on le voit par les mises en place tâtonnantes actuelles.

Quand on a accédé à cette façon de voir qui, dans son fond,est très traditionnelle et qui n'a rien d'idéologique - car elle ne canonise pas les formes existantes, pas plus qu'elle ne définit concrètement à l'avance ce qui doit exister - on a le moyen de comprendre et aussi de juger les réalisations passées et actuelles. On est en même temps ouvert sur les "nouveautés traditionnelles" à instaurer : *Nihil innovetur nisi quod traditum est !* (23)

Ce problème que l'on évoque se pose partout pour n'importe quel messager. Et il est justifié de poser un regard de sociologue et d'historien sur le statut du messager qui a apporté en fait le christianisme dans le monde camerounais et plus spécialement basa.

La réalité des faits est que, dans le monde basa et ses voisins proches et lointains, le cœfficient personnel dans la transmission du message chrétien a une forme particulière : c'est d'être celui qui affecte le messager en tant qu'il vit la vie chrétienne comme membre d'une congrégation religieuse précise. Ce messager est inévitablement amené à braquer "sa" lunette sur l'homme en voie d'évangélisation et à le voir à travers elle.

---

(23) DENZINGER-SCHONMETZER, 32e édit., 1963, p. 47, n° 46 ou 110.

Dès lors, on comprend que dans la transmission du message chrétien au monde basa en particulier, voire au Camerounais en général, on ait eu tendance à présenter le christianisme comme ayant atteint sa forme suprême de perfection avec la vie religieuse (et évidemment celle du groupe religieux auquel on appartient).

Si, à partir des analyses faites, on prend le risque de tirer une conclusion générale (24) sur l'évangélisation des temps modernes parmi les populations camerounaises et peut-être aussi en bien d'autres régions d'Afrique, cette conclusion comporte par la force des choses bien des réserves. Non point que les temps modernes n'aient pas eu leurs grands missionnaires...

Dans l'ensemble de ses conceptions, de ses méthodes et de sa pratique, il apparaît que l'évangélisation africaine n'a pas su résister à une tentation permanente qui date des origines : imposer à l'homme en voie d'évangélisation d'assimiler à la fois, comme indissolublement liés, le message chrétien et ce que ce message est devenu pour l'homme qui évangélise.

Mais n'a-t-on peut-être pas totalement oublié le sens encore toujours actuel de ces belles pages du P. de LUBAC, écrites en 1937, sur le catholicisme de l'Eglise ! Décrivant à partir de la note de catholicité comment l'Eglise doit aborder les peuples qui lui sont encore étrangers, l'auteur affirme :

---

(24) Sans déborder le cadre de cet essai.

> "Le christianisme a transfiguré l'ancien monde en l'absorbant (25). Conçoit-on la pensée d'un saint Paul coupée des mille racines qui la rattachent au sol de Tarse et de Jérusalem, à la civilisation grecque, au mysticisme oriental, à l'empire romain ? Enracinement nécessaire, et d'autant plus que la transcendance est plus haute... Nous avons vu les Pères s'entendre à exploiter l'idée paulinienne de la plénitude des temps, comme à mettre en relief les "préparations évangéliques". Sensibles autant que nous pouvons l'être à la nouveauté du Miracle chrétien, ils n'en voulaient pas moins lui épargner l'aspect d'une "improvisation soudaine", et ils n'admettaient point que le Christ se fut levé sur le monde "comme sur un astre étranger". Si, en effet, le christianisme est divin, tout divin, il est aussi, en un sens, humain, tout humain, d'autant plus humain qu'il est plus divin, et c'est en s'insinuant sans déchirure (25) à travers le tissu serré de l'histoire humaine qu'il est venu transformer l'homme et renouveler la face de la terre" (26).

Et plus loin, au sujet de l'histoire passée, déplorant les appauvrissements douloureux dont l'Eglise s'est rendue responsable, l'auteur poursuit :

> "... Pourquoi voudrait-elle (l'Eglise) changer la souple et forte unité de sa structure en une morne uniformité ? Pourquoi voudrait-elle "imposer au soleil levant les colorations du couchant" ? Arche unique du Salut, elle doit abriter en sa vaste nef toutes les diversités humaines. Unique Salle du Festin, les mets qu'elle sert sont empruntés à toute la création. Robe sans couture du Christ, elle est aussi - et c'est la même - la robe de Joseph, aux couleurs bariolées. "Lien de concorde indissoluble et de parfaite cohésion", elle veut nouer une gerbe abondante et drue. Elle sait que la multiplicité des coutumes qu'elle consacre "confirment l'unanimité de sa foi", que cette catholicité visible est l'expression normale de sa richesse intérieure, et que sa beauté resplendit dans la variété : *circumdata varietate*" (27).

---

(25) C'est nous qui soulignons.

(26) De LUBAC, (H.) : Catholicisme : les aspects sociaux du dogme, (1e édit. 1938), 5e édit., Paris, Cerf, 1952, p. 244.

(27) De LUBAC, (H.) : Op. cit., p. 254. Ce paragraphe du P. de LUBAC s'appuie sur de nombreux textes d'Irénée, de Cyprien, de Grégoire d'Elvire, d'Augustin, de Fulbert de Chartres et de Benoît XV.

On voit à quel radical renversement de perspectives et à quels profonds changements de conceptions, de méthodes et de pratiques la mission est aujourd'hui instamment conviée. Certes, la tâche est ardue, en même temps que d'une urgence extrême, à moins que... l'on préfère attendre la fin du temps d'agir ! Mais au nom même du bien des hommes qui se lient par un attachement de foi au Christ Jésus, quel chrétien s'octroierait le droit de s'y soustraire ?

I I

VERS UNE AUTRE REPONSE :

"POUR UNE ANNONCE TEMPORALISÉE DE LA FOI"

À PARTIR DES DIFFÉRENTS TYPES HUMAINS CONCRETS EXISTANTS

ACCUEILLIR ET CONFESSER UNE SEULE ET MÊME FOI CHRÉTIENNE

LA FOI, DON DE DIEU ET PHÉNOMÈNE HUMAIN À LA FOIS.

"L'homme, a-t-on écrit, se présente comme un être "calculé" pour fonctionner dans la sphère de la foi, et qui, hors de cette sphère, dissiperait ses ressources structurales, finirait par se détruire" (1). De fait, de tous les phénomènes qui caractérisent l'être humain, la foi est probablement l'un de ceux qui définissent de la manière la plus radicale et la plus universelle (formellement) l'existence proprement humaine. La foi est à entendre ici dans son acception la plus large, c'est-à-dire une attitude globale d'ouverture de l'homme (s'exprimant en terme de "désir", de recherche inlassable de dépassement, d'accomplissement...). C'est à partir d'une telle attitude que la vie humaine prend sens et consistance parce qu'elle renvoie à ce que l'homme, explicitement ou non, considère comme le fondement de son être.

L'expérience quotidienne montre que les grands moments de désespoir, de grave crise individuelle ou collective sont liés à l'obstruction de cette ouverture. Cette "obstruction" est souvent ressentie comme la perte des raisons de vivre. Surgit alors le déprimant sentiment que la vie est absurde, que tout s'effondre sous nos pieds, que notre être n'a plus de fondement.

Mais quelque universel que soit un tel phénomène, la foi existe concrètement en se donnant une forme bien déterminée et toujours particulière. Elle se laisse alors saisir comme attachement de l'homme tout entier à un "idéal", humain, religieux, avec toutes les gammes de déterminations que cela implique.

---

(1) PANIKKAR (R.) : "L'homme qui devient Dieu" (La foi, dimension constitutive de l'homme), p. 14-15.

Dans le cadre du christianisme, l'homme exprime (verbalement) sa foi à travers des formules de confession variées, mais renvoyant toutes aux mêmes "Termes"; les écrits vétéro-testamentaires connaissent plusieurs formules dont Dieu est le terme unique, ce "Dieu qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux" (Ps. 146, 6 et autres) (2). Malgré sa nouveauté, le christianisme n'a pas renié la foi de ses origines. Au contraire, il lui a plutôt ajouté un second terme de référence, le Christ, la transformant ainsi de manière radicale.

Confessant, comme l'Israélite, le Dieu unique, le chrétien ne se fie pas à celui-ci comme à un Solitaire enfermé dans l'absolu de sa grandeur et de sa toute-puissance : c'est Dieu-le Père et le Christ-Fils", "Bouche" unique du Dieu unique. Entre la foi juive et celle du chrétien, il y a une certaine continuité mais entièrement portée par une radicale nouveauté. Continuité, parce qu'il s'agit toujours du même Dieu. Et pourtant radicale nouveauté, car dans le Christ, Dieu révèle aux hommes, à tous les hommes, un autre visage selon lequel il voudrait être désormais rencontré et adoré : Dieu-Père, Père de Jésus le Christ, partant Père de chaque homme.

Aussi est-on en droit de penser que l'avènement du christianisme ne peut être considéré comme une expression originale de rejet de toute forme de foi humaine, mais il n'est en rapport de continuité pure et simple avec aucune. La foi chrétienne est plutôt une "restructuration du sens" de ma

---

(2) Formulaires de foi :

A.T. : a) Qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux (Ps 146, 6; II Macc., 7, 28).
b) Qui a fait le ciel et la terre (Ps. 115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; Gen. I, 1...).
c) Qui a tout fait (Ps. 104, 24; Jer., 10, 16; Sap. I, 14; etc.).

N.T. : a) Act. 4, 24; 14, 15; Apoc. 10, 6; cf. Act. 17, 24; etc.
b) Eph. 3, 9; Apoc. 4, 11; cf I Cor. 8, 6; Col. 1, 16; etc.

vie, une ré-orientation de ma position d'homme vis-à-vis de l'Origine, du Fondement que l'avènement de Christ a désormais et définitivement marqué pour moi de "son visage humain".

Il est très important de ne jamais perdre de vue deux ordres de faits : d'une part le type de relation de fait qui lie le christianisme au judaïsme et la manière originale dont le premier a pris ses distances par rapport au second; d'autre part le type de rapport que la foi chrétienne offre de nouer avec tous les peuples et tous les hommes de bonne volonté : sans exception, sans préalables, sans acception de quelque condition que ce soit. Ces faits, il semble, comportent une signification non négligeable pour l'acte missionnaire chrétien. Ils apportent quelques éléments de solution à un problème fondamental qui réapparaît de manière renouvellée tout au long de l'histoire du christianisme.

Religion essentiellement missionnaire, le christianisme rencontre, à chacune de ses poussées vers l'extérieur et aussi à l'intérieur dans la succession des temps et des générations, des "types" d'hommes différents dont le statut humain se caractérise essentiellement par une "silhouette" spécifique. Pour être correct et garantir de l'avenir à une foi chrétienne vécue, l'acte missionnaire d'expansion de la foi doit inévitablement tenir compte à la fois de l'enracinement, de fait, originaire et historique du christianisme et de chaque enracinement original nouveau que celui-ci doit réaliser dans chaque contexte et chaque monde humain nouveaux. Pour comprendre, dans une large mesure, les difficultés actuelles de l'évangélisation africaine contemporaine, il importe de savoir quelle place le héraut de l'Evangile y réserve au second aspect du problème que l'on vient d'évoquer. Cette tâche revient aux historiens de la mission. Pour ce propos, qu'il suffise d'attirer l'attention sur un fait capital de l'histoire missionnaire : le "verdict" de l'Apôtre des "Nations".

Parmi les écrits néo-testamentaires, l'Epître aux Galates peut être considérée à juste titre comme la première charte missionnaire. Le débat qu'elle entend trancher, comporte une signification essentielle même pour la mission d'aujourd'hui. La synthèse "pagano-chrétienne" de la foi préconisée par le missionnaire Paul et mise en œuvre par lui, permet de reconnaître à tout homme qui passe au christianisme le droit de rencontrer Dieu en Jésus-Christ et de s'attacher à lui, dans sa "peau d'homme" propre, sans avoir à se renier ni à revêtir une humanité d'emprunt ou inventée de toutes pièces.

Le Juif converti à la foi chrétienne n'a à abandonner ni la foi de ses pères ni les pratiques de sa religion, aussi longtemps qu'elles n'impliquent pas un rejet formel de la foi nouvelle qu'il embrasse; la Loi n'est pas abolie , mais ce n'est plus elle qui conduit au Salut. Le même enseignement s'applique dans le cas du non-juif d'autrefois et de celui d'aujourd'hui. Chacun doit être conduit à Dieu selon un itinéraire à la fois particulier et original, et en même temps convergent par rapport à celui de tout autre chrétien. Tel est en effet le principe missionnaire paulinien qui apparaît avec netteté dans 1 Co 9, 19-23 et aussi dans les Actes (3).

En considération de tout ce qui vient d'être énoncé, voici ce qu'on voudrait montrer dans les trois chapitres qui suivent, à savoir : comment l'acte missionnaire de la transculturation du message chrétien peut, selon des plans, des niveaux, des domaines... différents, s'efforcer de satisfaire aux deux exigences fondamentales, d'une part du double enracinement inévitable de la foi chrétienne, et d'autre part de la particularité,

---

(3) Voir BORNKAMM : "Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1 Kor 9, 19-23 und in Apostelgeschichte", in "Geschichte und Glaube"; Zweiter Teil (Gesammelte Aufsätze - Bd IV).

elle aussi inévitable, des itinéraires croyants en même temps que leur convergence universelle. Le premier de ces chapitres est consacré à la transposition d'une formule de foi importante du message chrétien. Le second voudrait présenter un exemple de transposition faite par un croyant en un autre contexte et une autre culture. Le troisième et dernier chapitre se veut un effort d'exposition, sur le mode d'un monde humain particulier (en l'occurrence basa), de ce qu'est la foi chrétienne.

CHAPITRE XII

LA FORMULE DE FOI DE CHALCÉDOINE
SOURCES, ANALYSE ET TRADUCTION EN BASA

I. LA CONFESSION DE FOI CHRÉTIENNE ET LA PERSONNE DU CHRIST : QUELQUES RAPPELS HISTORIQUES.

La confession de foi chrétienne est fondamentalement "christique", non tant parce que le Christ en est le terme ultime, mais parce qu'on ne peut l'en écarter sans que le Message chrétien perde son caractère propre. Au cours de son histoire la foi chrétienne ne semble pas avoir eu vraiment à faire face à une telle contradiction, celle d'un christianisme sans le Christ. Pour ce qui est de l'approche de ce qu'est le Christ, il en va tout autrement.

Les sept premiers siècles de l'ère chrétienne qui ont vu se former puis se préciser lentement le symbole de foi christologique, en témoignent. La formule de Chalcédoine est l'aboutissement d'un long débat et de vives controverses sur la doctrine relative à la personne du Christ. Pour être comprise, celle-ci doit être abordée à partir de la marche propre à la christologie.

Les traditions théologiques mettent l'accent sur l'idée d'incarnation. Aussi, toute l'histoire des hérésies et des controverses christologiques s'explique-t-elle à partir de celle-ci : le Verbe de Dieu, Fils Unique et Eternel du Père s'est fait homme, épousant en tout, la condition humaine, hormis le péché. Dans cette proposition, c'est l'unité de Dieu et de l'homme particulier et concret, Jésus-Christ, qui est principalement affirmée, mais aussi, celle de Dieu et de tout homme à travers le Christ. Qui est donc ce Jésus-Christ ?

Le problème christologique proprement dit se pose au sujet de l'unité du Christ envisagé sous l'angle de la filiation. Il n'est pas nouveau; il se trouve au cœur de toutes les hérésies, plus ou moins aiguës, qui

jalonnent, dès ses débuts, l'histoire de l'Eglise; cette Eglise qui ne confesse pas et ne vit pas dans l'ignorance son Seigneur mais cherche, en permanence, à comprendre et à exprimer le mystère de sa personne.

Docétistes, adoptianistes et ariens (1) des trois premiers siècles posèrent le problème en terme d'exclusion : tandis que les premiers, fascinés par la réalité divine du Christ, cherchèrent à réduire son humanité à une apparence trompeuse (2), les seconds, qui étaient solidement implantés dans deux centres intellectuels, Rome et Antioche (3), s'efforcèrent de démontrer que le Christ n'est qu'un homme. Pour Paul de Samosate, par exemple, l'expérience de Jésus n'est pas essentiellement différente de celle des prophètes ou de tous les autres hommes inspirés de l'Ancien Testament, placés sous l'influence (*"energia"*) de Dieu, seul prosôpon.

L'entrée en scène d'Apollinaire marque pour la christologie l'amorce d'une problématique nouvelle. Il n'est plus question d'une manière de "dosage", en quelque sorte, entre la divinité et l'humanité dans le Christ; on s'efforce plutôt de saisir dans un même "regard unifiant", une seule et même unité, les deux aspects du personnage Jésus-Christ. Le philosophe et théologien anti-arien, Apollinaire, va déployer son génie à élaborer une formule technique de cette unité. Il se sert, comme modèle, de l'exemple de l'union entre le corps et l'âme. Le corps et l'âme forment une "unité substantielle" dans la mesure même où chacun

---

(1) Ces derniers subordonnent plutôt le Fils au Père.

(2) MARCION (85-160) est le représentant le plus connu de cette tendance.

(3) On peut citer à Rome THEODOTE (180...), et à Antioche PAUL de SAMOSATE, évêque de cette ville (230-260).

n'est pas déjà, à part, une substance complète, car "deux entités complètes ne peuvent devenir une " (4). Pour qu'une unité complète se forme chez l'homme, il suffit que l'esprit s'unisse à la chair. Dans le cas de l'incarnation, cela "signifie (...) que le *Logos* s'unit lui-même à une nature humaine corporelle pour former une unité substantielle et, par le moyen de cette union, constitue un être humain, c'est-à-dire un être de corps et d'esprit" (5). Du coup, il apparaît que Jésus est Dieu à part entière, mais un homme un peu spécial; tout au moins un homme dont on ne peut dire, sans réserve, qu'il est vraiment un homme au même titre que les autres hommes (6). L'homme, dans cette conception de l'unité du Christ, sort quelque peu diminué.

A la veille d'Ephèse et de Chalcédoine, un autre théologien et pasteur, appartenant au courant antiochien de la pensée théologique d'alors, le patriarche Nestorius, va se heurter, à son tour, au difficile problème de l'unité du Christ. Surmonte-t-il les difficultés qui avaient rendu inacceptable la pensée d'Apollinaire ?

Pour l'évêque de Constantinople, la préoccupation majeure est, on le devine, "d'assurer une distinction nette des natures en face des tendances hérétiques de son temps, qu'elles soient réelles ou seulement supposées telles" (7). Mais "la faiblesse de la christologie antiochienne, tout comme celle d'Apollinaire, écrit Camelot, est de partir de la nature

---

(4) ATHANASE (Ctr APOLLIN.; cité par A. GRILLMEIER : "Le Christ dans la tradition chrétienne (de l'âge apostolique à Chalcédoine 451)", p. 261.

(5) GRILLMEIER (A.) : op. cit., p. 260.

(6) Pour APOLLINAIRE en effet, il s'agit non de l'In-humanisation mais de l'Incarnation; le Logos divin prend chair.

(7) GRILLMEIER (A.) : op. cit., p. 438.

considérée comme un tout indépendant, et, puisqu'il y a deux natures, d'entendre qu'il y a aussi deux personnes" (8). Ce qui a permis au même auteur de dire que "Nestorius aborde le problème du Christ non du côté de l'unité mais de celui de la dualité" (9).

Cette approche du problème ne facilita guère l'explication positive que le théologien et croyant, Nestorius, entendait donner de l'unité de Dieu et de l'homme dans l'unique personnage qu'est le Christ. Comment deux réalités concrètes indépendantes, nature humaine et nature divine, peuvent-elles subsister en une unité qui ne soit pas superficielle, accidentelle. Si πρόσωπον désigne "le mode d'apparence d'une nature concrète" (10), ou plus exactement, la manière dont se présente une réalité concrète, son type de comportement, chacune des natures a son **πρόσωπον** ; et alors, il faudrait inévitablement un πρόσωπον d'union. Mais au nom de quoi affirmer et tenir la réalité de ce comportement unifié ? "Prosôpon, écrit Grillmeier à propos de la doctrine christologique de Nestorius, est un terme collectif pour tout ce qui concerne les caractères d'une nature, intérieurement et extérieurement (...). En d'autres termes, Nestorius met ensemble toutes les propriétés caractéristiques (...), l'apparence et la condition physique, l'attitude morale, les actes et les fonctions spirituelles, et enfin les réactions qu'elles suscitent en l'homme. Toute nature réalisée dans une existence concrète possède son prosôpon naturel" (11).

---

(8) CAMELOT (P. Th.) : "Ephèse et Chalcédoine" (Histoire des conciles œcuméniques , vol. 2), p. 29.

(9) CAMELOT (P. Th.) : op. cit. p. 29.

(10) GRILLMEIER (A.) : op. cit., p. 443.

(11) GRILLMEIER (A.) : op. cit., p. 444.

Pour éclairer cette notion de πρόσωπον d'union, Nestorius évoque un certain échange des πρόσωπα entre le Verbe et l'homme, l'homme se comportant en Dieu et le Verbe se comportant en homme. Mais la question demeure : pourquoi cet échange ? Pourquoi ce comportement unifié ? Cyrille avait raison de demander à Nestorius : "... proclamerait-on l'union des prosôpa, que cela n'assurerait d'aucune façon la rectitude du langage de la foi..." (12).

Nestorius est resté en deçà de ce qu'il voulait : assurer une véritable union de Dieu et de l'homme dans le Christ. Partir de la dualité pour aller à l'unité est une très mauvaise voie. Sans paradoxe, c'est, malgré les apparences, la voie d'Eutychès lui aussi : "Je reconnais que le Seigneur était ἐκ δύο φύσεων avant l'union, affirme-t-il, mais après l'"union je ne reconnais qu'une nature" (13). Le concile de Chalcédoine va-t-il tomber dans le piège et partir lui aussi de la dualité ? Ou bien va-t-il, avec Cyrille et Jean d'Antioche, poser l'unité au départ ? C'est ce que nous allons examiner.

II. L'ARRIÈRE-FOND DE LA FORMULE CHALCÉDONIENNE.

Le texte qu'on se propose d'examiner, fait partie d'un grand ensemble dont il n'est qu'une section, mais essentielle, parce que son contenu en constitue l'objectif principal. Les différentes parties du discours qui le précèdent, conduisent à lui comme à une conclusion. Certains passages, en effet, y renvoient le lecteur à des textes qui ont servi à formuler la profession de foi du concile.

---

(12) EPHESE (431) : Ep. 4 de Cyrille (2e à Nestorius; approuvée à chalc.).

(13) GRILLMEIER (A.) : op. cit., p. 527. Formule d'Eutychès au synode de Constantinople 448. Voir ACO II, 143 (10-11) = Acta Conciliorum Oecumenicorum, édit. E. Schwartz, 1914.

Aussi, bien qu'en soi le texte de la formule se tienne, apparaît-il, ce texte, au regard du grand ensemble comme une mosaïque d'éléments dispersés à travers des symboles christologiques antérieurs et des écrits de pasteurs et de théologiens. Si l'erreur d'Eutychès est la cause immédiate de la réunion du concile, la controverse nestorienne reste encore très vivace dans les esprits. Bien plus, les Pères conciliaires se refusaient à toute innovation en matière de confession de foi. Tous ces facteurs et bien d'autres encore font que l'enseignement de Chalcédoine, dans le cadre de sa problématique propre, reste l'écho des recherches antérieures et présentes. C'est pourquoi il n'est pas étonnant de repérer dans la composition même du texte un ou plusieurs passages du même texte ou de plusieurs écrits qui ont pu servir à son élaboration. Tout le début du texte qui précède le symbole le montre clairement. Mais on peut souligner des détails plus précis qui caractérisent la problématique du concile.

Il ne fait pas de doute, à la lecture, que toute la première partie de la formule jusqu'à γνωριζόμενον..." se réfère principalement aux textes suivants : la profession de foi des Orientaux (431) complétée par les retouches de la version de la formule d'union (433); jusqu'au deuxième "...τὴν ἀνθρωπότητα" on ne trouve pratiquement aucune nouveauté en matière d'idée ou de vocabulaire. Et cette partie s'appuie en outre sur les lettres de Proclus : un sermon et la lettre aux Arméniens. Dans cette dernière, on peut noter, par exemple, l'expression "unir les deux physeis en une seule hypostase" ou encore "je reconnais seulement une seule hypostase...". Avec le terme "μονογενῆ" on est renvoyé à la lettre de Jean d'Antioche à Nestorius (430) ou encore dans la première Epistula de Cyrille d'Alexandrie à Nestorius.

La deuxième partie de la formule, à partir de "οὐδαμοῦ" s'appuie sur deux textes bien connus et dont voici les passages : "... (nous disons) aussi que différentes sont les physeis qui sont réunies en une véritable unité mais qu'un est le Christ et Fils issu des deux, non point que la différence des physeis ait été abolie à cause de l'union, mais que la divinité et l'humanité constituent pour nous un seul Seigneur, Christ et Fils, à cause de leur concours mystérieux et indicible et dans cette unité..." (Epist. II de Cyrille); puis "...les propriétés de l'une et de l'autre nature étant donc sauvegardées et se rencontrant en une seule personne ..." (tome à Flavien, 449). Sans être totalement nouveaux, les quatre adverbes : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως, sont, quant à leur fonction, une création du concile. L'expression "ἕνα καὶ τὸν αὐτον" est communément utilisée par Cyrille et par Théodoret. On peut établir le schéma de présentation suivant :

LE SYMBOLE DE CHALCÉDOINE ET SES SOURCES

TEXTE DE LA FORMULE	TITRES DES SOURCES
... Nous enseignons tous d'une seule voix à confesser un seul et même Fils, NOTRE SEIGNEUR JESUS-CHRIST, le même complet en divinité ET le même complet en humanité, vraiment Dieu et le même vraiment homme, (fait) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité ET le même consubstantiel à nous selon l'humanité, "semblable à nous en tout hors le péché", engendré du Père avant les siècles selon la divinité mais dans les derniers jours, le même, pour nous et pour notre salut, (engendré) de Marie la vierge, la Mère de Dieu, selon l'humanité, UN SEUL ET MEME, CHRIST, FILS, SEIGNEUR, MONOGENE, reconnu grâce aux deux physeis sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation;	I. La profession de foi des Orientaux (Août 431). ET II. Formule d'union (Antioche 432, acceptée par Cyrille en 433).
la différence des physeis n'étant nullement supprimée par l'union, mais bien plutôt la caractéristique de chaque physis étant sauvegardée, et concourant en un seul prosôpon et une seule hypostasis; non pas partagé ou divisé en deux prosôpa	III. Cyrille d'Alex. : a) 2° lettre à Nestorius; b) Epist. I IV. Léon Ier : tome à Flavien (449). V. Flavien : Profession de foi contre Eutychès (448).
mais UN SEUL ET MEME FILS, MONOGENE, DIEU VERBE, SEIGNEUR JESUS-CHRIST, comme jadis les prophètes nous l'ont enseigné de lui et comme lui-même nous l'a enseigné et comme le symbole des Pères nous l'a transmis... (N.B.)	VI. Proclus : a) Sermon... b) Tome aux Arm.

(N.B.) : Cette traduction du texte tirée du tome II de l'Histoire des conciles œcuméniques : Ephèse et Chalcédoine, par P.-TH. CAMELOT; édit. de l'Orante, Paris 1961, p. 139-141.

LE SYMBOLE DE CHALCÉDOINE ET SES SOURCES

SOURCES

I . "... Nous professons donc N.S.J.C. Fils unique de Dieu, Dieu complet et homme complet, (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, avant les siècles engendré du Père selon la divinité, en ces derniers jours (engendré) de la Vierge Marie selon l'humanité, consubstantiel au Père, le même, selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il s'est fait une union des deux physeis, c'est pourquoi nous professons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. Du point de vue de cette union sans mélange, nous professons la sainte Vierge "Mère de Dieu" (theotokon), parce que le Dieu Verbe s'est fait chair et s'est fait homme, et, dès la conception même, s'est uni à lui-même le temple pris de la Vierge."

II. "... en ces derniers jours le même pour nous et pour notre salut..." (Ce texte étant, dans son ensemble, identique au précédent, mais retouché en deux passages, et avec une addition finale, on n'en a relevé que la partie concernant le texte du symbole).

III. a) "... Le Saint et grand Concile de Nicée a déclaré que le Fils unique lui-même engendré de la substance même du Père... est descendu du ciel, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour et est monté aux cieux...; (nous disons) aussi que différentes sont les physeis qui sont réunies en une véritable unité, mais qu'un est le Christ et le Fils issu des deux, non point que la différence des physeis ait été abolie à cause de l'union, mais parce que la divinité et l'humanité constituent pour nous un seul Seigneur, Christ et Fils, à cause de leur concours mystérieux et indicible dans cette unité..."
b) "... L'écriture divinement inspirée déclare que le Verbe de Dieu s'est fait chair, c'est-à-dire s'est uni à une chair douée d'une âme raisonnable. A sa suite le grand saint Concile de Nicée enseigne que c'est le même Fils unique de Dieu, engendré de la substance du Père, par qui tout a été fait..., qui pour nous autres hommes et pour notre salut est descendu des cieux..."

IV. "... (Eutychès) eût dû au moins recevoir d'une oreille attentive cette profession commune et indivise par laquelle l'universalité des croyants professe croire "en Dieu le Père tout puissant et en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur, qui est né de l'Esprit Saint et de Marie Vierge"..."
"... Or, c'est le même Fils unique éternel, d'un Père éternel, qui est né de l'Esprit Saint de Marie Vierge... Les propriétés de l'une et l'autre nature étant donc sauvegardées et se rencontrant en une seule personne, la bassesse a été assumée par la majesté, la faiblesse par la force, la condition mortelle par l'éternité,..."

V. "... Nous reconnaissons que le Christ est "de" (ek) deux natures après l'incarnation, en une seule hypostasis et un seul prosôpon, confessant un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur".

VI. a) "... Il y a seulement un Fils, car les physeis ne sont pas divisées en deux hypostaseis, mais l'économie grandiose du salut a uni les deux physeis en une seule hypostasis..."
b) "... Car connaissant seulement un Fils..., je reconnais seulement une seule hypostasis de Dieu, le Verbe fait chair..."

III. LA STRUCTURE DE LA FORMULE DOGMATIQUE.

Pour saisir la problématique propre de Chalcédoine et comprendre les préoccupations du concile en matière de foi, il semble que rien ne soit mieux approprié qu'un examen attentif de l'organisation du texte conciliaire tel qu'il se présente.

a) Le caractère de confession de la formule.

D'entrée de jeu, on s'aperçoit que cette formule est une confession de foi. En effet, placé en tête, juste après son complément, et commandant tout le texte bâti en une seule phrase, le verbe ὁμολογεῖν est un verbe qu'on rencontre couramment chez saint Paul, par exemple; et là, il est souvent employé en liaison avec le terme πίστις ou πιστεύειν Dans ce contexte scripturaire, il signifie confesser, reconnaître. Le caractère normatif de la proposition est précisé par le verbe au mode personnel ἐκδιδάσκομεν (nous enseignons).

En outre, les évêques réunis en concile n'entendent pas faire de cet énoncé de la foi une démarche individuelle ou une prise de position personnelle. Ils ont conscience de représenter l'Eglise toute entière; d'où le "nous enseignons". Vient ensuite renforcer cet aspect le συμφώνως ἅπαντες qui marque le caractère universel attaché à cette confession de foi. C'est donc au nom de l'Eglise toute entière que l'Assemblée conciliaire parle et définit, en matière de christologie, ce que doit être la foi authentique et qui, de ce fait, s'impose à tous ceux qui accueillent le message chrétien, s'attachent à lui et organisent leur vie d'hommes en fonction de lui : ἐκδιδάσκομεν ὁμολογεῖν (nous enseignons à confesser, à reconnaître).

Cette confession de foi comporte deux grandes parties, en raison tant de sa forme que de son contenu :

b) "L'objet" de la confession de foi chalcédonienne : Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ... υἱόν, λόγον, κύριον, μονογενῆ, Χριστόν.

Placé en tête de la formule comme le fait bien ressortir la présentation ci-dessous, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ... υἱὸν est le complément direct du verbe ὁμολογεῖν qui commande tout le texte. On le rencontre trois fois intégralement et cinq fois sous forme abrégée τὸν αὐτὸν . Cette place en tête de la phrase en fait apparaître l'importance essentielle. Comme signe linguistique, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν... désigne un référent unique et identique qui est "l'objet" ou le "contenu" de la confession : un seul et même Fils, l'Unique, est celui à qui l'adepte doit son adhésion, son attachement et sa dévotion. Unique, il est aussi le même. Il apparaît ainsi que dès le point de départ, le regard du lecteur est orienté vers un seul Fils, un seul Seigneur, Jésus-Christ. L'unité du personnage visé est donc, du point de vue de l'organisation du texte, le seul objet de la confession chalcédonienne. Mais comment identifier cet Unique ainsi visé ?

La première caractéristique, positive, de la formule en sa première moitié est qu'elle procède à l'identification de ce personnage d'une manière originale : elle le situe au sein des relations qui s'entrecroisent en lui et le constituent. Raison pour laquelle le texte se déploie selon deux aspects antithétiques. Ce sont deux séries d'appositions à l'unique sujet ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν... υἱὸν ; elles développent parallèlement, en les décrivant, les deux types de relations : celle qui caractérise dans le Christ la divinité et celle qui, en lui, caractérise l'humanité; autrement dit, Dieu et l'homme.

La seconde caractéristique, dans cette première partie du texte, est la préoccupation évidente de ne pas laisser se distendre l'unité du personnage ainsi affirmée. Cette préoccupation s'exprime par un procédé aussi

simple que judicieux : chaque terme antithétique est relié à son correspondant soit par le καὶ , soit par les particules corrélatives μὲν... δὲ . On obtient alors pour huit appositions parallèles trois fois le καὶ et une fois le μὲν ... δὲ . Tels sont les deux moyens techniques mis en œuvre pour empêcher en quelque sorte que la perception de l'Unique n'éclate. La répétition constante du même complément vient souligner la permanence de l'unité et renforcer la soudure déjà assurée par les καὶ et le μὲν ... δὲ .

Visiblement, ces deux séries d'affirmations, de caractère polémique, visent tous ceux qui, dans le passé et éventuellement dans le présent, faisaient jouer l'une contre l'autre la divinité et l'humanité du Christ : contre eux, le concile réaffirme : il est vraiment Dieu, il est vraiment homme.

c) Le mode chrétien authentique de la confession de foi christologique selon le concile : ... Ἐν δύο φύσεσιν ... γνωριζόμενον.

La seconde partie de la formule qui commence à partir du deuxième ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν.. diffère assez sensiblement de la première, à la fois par sa composition et par sa fonction propre. Après avoir dit positivement comment on identifie l'Unique que confesse le chrétien, on entreprend maintenant de "défendre", de "protéger" le "portrait vivant" ainsi esquissé; démarche qui appelle inévitablement la forme d'expression négative; celle-ci domine nettement dans toute cette partie.

Tout d'abord, on pose au départ que ce ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν. υἱὸν doit être reconnu (γνωρίζεσθαι), quant à lui, au moyen de ..δύο φύσεσιν ; autrement dit, ce qui ne peut ni confondre ni séparer.Δύο φύσεσιν est un datif (plur.) instrumental, bien explicité par la préposition ἐν (au moyen

de, grâce à) dans sa fonction instrumentale (14). On précise alors, grâce aux quatre adverbes charnières de la formule, la manière de reconnaître dans l'unique personnage, le Christ, les deux types de relations précédemment décrites pour l'identifier : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. Le préfixe α- a valeur de négation; il exprime l'idée de privation, d'absence : sans.

Vient ensuite une explicitation plus développée, mais toujours sous forme négative, de la "visée" selon laquelle le croyant doit saisir dans le Christ les deux types de relations qui fondent l'existence réelle et concrète de son Seigneur. Ici, on a recours à trois autres termes de négation : οὐδαμοῦ (nullement), σωζομένης (sauvegardée), οὐκ (non pas).

On s'aperçoit que faute de pouvoir dire positivement le "secret", le mystère de l'Unique, on est réduit à l'"entourer" en écartant explicitement ou implicitement ce qui empêcherait de tenir le regard du croyant orienté dans sa direction, celle qu'indique précisément la confession de foi. Le caractère négatif de la formule est dirigé contre tout ce qui tendrait à porter atteinte, d'une manière ou d'une autre, soit à l'intégrité des relations d'origine du Christ ou natures, soit à l'unité d'être exprimée par le ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν...υἱὸν...

---

(14) Le datif accompagné de ἐν, pour exprimer le sens général de l'instrumental, l'idée de moyen, a été noté par des auteurs tels que : F.M. ABEL : "Grammaire du grec biblique"; édit. J. GABALDA et Fils; Paris 1927, p. 212, § 47 d; - Jean HUMBERT : "Syntaxe grecque"; 3e édition, revue et augmentée; Paris 1960, p. 293, § 494, 2°. "Pour préciser le sens de l'instrumental proprement dit, écrit HUMBERT, la langue a essayé diverses prépositions" dont εν... ex. καθίκομενον ἐν τῇ ῥάβδῳ = "touché par la baguette d'Hermès" (Lucien, Dial. morts; 23, 3).

d) Forme du texte et préoccupations doctrinales du concile :

Rapport entre l'unité d'être du Christ et la dualité de ses appartenances d'origine.

Du point de vue de l'unité et de la dualité, l'examen attentif du texte fait ressortir les constatations que voici :

1. L'unité : tout d'abord, on voit que le regard du lecteur est, d'une manière constante, orientée vers l'unité de la personne de l'unique et même Fils; elle est marquée par le terme ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν... qu'on rencontre trois fois intégralement et cinq fois dans une forme abrégée. Elle est, en quelque sorte, sous tension à travers toute la formule : "un seul et même" est affirmé au début du texte, il est repris au milieu du texte où il constitue un élément charnière entre les deux grandes divisions; c'est encore lui qui clôture la formule ("ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ...").

Ἓν πρόσωπον et μίαν ὑπόστασιν : ces deux expressions ont, dans ce texte, un même référent extra-linguistique qui est l'Unique auquel se rapportent conjointement les deux descriptions parallèles relatives aux deux séries de relations d'origine ou "natures"; cependant, elles gardent chacune leur sens immanent respectif. Le terme hypostasis signifie réalité profonde, foncière (d'un être) et n'est pas ici sans rapport avec la lutte antimodaliste des siècles précédents. Quant à prosôpon, il décrit principalement la silhouette, l'allure de l'être concret. L'identification de ces deux termes, dans ce contexte, a une signification dans la nouvelle manière de les comprendre : elle indique que ces deux mots ne décrivent pas le référent en termes oppositionnels; au contraire, ils reflètent deux manières de saisie complémentaires d'un seul et même "Unique" : la personne du Christ.

2. *La dualité :* elle est soulignée par le terme qui l'indique : " δύο " (deux). Ce terme a pour référent tout ce qui a rapport à la dualité; ainsi, les deux séries de relations décrites dans la première partie de la formule, de même que physis lui-même. Avec l'unité, le lecteur était renvoyé à l'unique personnage qui est le terme de la confession de foi; avec la dualité, son attention est dirigée vers l'ordre des moyens de reconnaissance de l'unité : le verbe γνωρίζω (reconnaître) (15) l'indique clairement. La façon chrétienne de "saisir" l'unique Christ, de le reconnaître dans l'ordre de la foi est d'emprunter le chemin qui passe par les deux séries de relations déjà évoquées. Le ἐν δύο φύσεσιν semble évoquer l'erreur d'Eutychès condamné au cours de ce concile. Le Christ n'est pas ἐκ δύο φύσεων car l'unité de sa personne n'est pas le résultat d'une sorte de mélange d'éléments hétérogènes. Elle a son originalité qui est de n'être reconnue qu'au moyen d'une dualité de notes distinctives : les physeis qui, contrairement à ce qu'affirmait Eutychès (μία φύσις), subsistent dans le Christ après l'union.

Le terme φύσις , dans le langage de l'époque et chez les chrétiens d'alors, est employé en synonymie avec d'autres termes comme ὑπόστασις, πρᾶγμα voire οὐσια, ἀλήθεια . Il désigne ce que l'on tient de sa naissance; c'est tout être concret considéré du point de vue de son origine, mais aussi simplement ce qui existe.

---

(15) Ici, le verbe γνωρίζω exprime une connaissance de type "symbolique" c'est-à-dire humaine : faire la connaissance de, entrer en relation avec (quelqu'un), apprendre à connaître. Ce sens est bien illustré, par exemple, chez St Jean: "... Je leur ai fait connaître (ἐγνώρισα) ton nom" (Jn 17, 26).

3. Mais comment l'unité de l'unique Christ et la dualité de ses appartenances d'origine (les physeis) s'accordent-elles ?

Sur ce point, le concile ne s'est point prononcé. Et on peut penser que c'est volontairement que la question a été laissée ouverte; peut-être pour éviter les imprudences spéculatives qui, dans le passé, avaient toutes abouti à une impasse (16). Mais en renonçant à toute prétention explicative, le concile n'en a interdit aucune qui respecte à la fois l'Unique et ses appartenances, sans confusion. En accumulant les négations de toutes sortes, dans sa deuxième partie surtout, cette formule dogmatique donne l'impression d'une sorte de définition négative destinée à mettre le cachet sur les zones à ne pas franchir. Du coup, l'Unique d'abord et ses appartenances ensuite se trouvent sauvegardés envers et contre tous. Peut-être était-ce là l'intention profonde de la réunion de Chalcédoine en matière doctrinale...!

Soit le schéma d'analyse suivant :

---

(16) Avec le schéma corps-âme, Apollinaire n'a pas su éviter la "déshumanisation" partielle du Christ. Le prosôpon d'union n'a pas mieux exprimé l'unité du Christ etc... Les Pères ont dû tirer la leçon de toutes ces entreprises d'explication théologique.

DÉCALQUE FRANÇAIS DU TEXTE GREC

UN SEUL ET MEME

confesser

FILS, NOTRE SEIGNEUR JESUS-CHRIST

d'une seule voix tous nous enseignons,

complet LE MEME quant à la divinité	ET complet LE MEME quant à l'humanité,
vraiment Dieu	ET vraiment homme LE MEME (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps,
consubstantiel au Père selon la divinité	ET consubstantiel à nous LE MEME selon l'humanité, "en tout semblable à nous sauf le péché",
avant les siècles, engendré du Père selon la divinité,	dans les derniers jours, LE MEME, pour nous et pour notre salut, (engendré) de Marie la vierge, la Mère de Dieu, selon l'humanité,

UN SEUL ET MEME, CHRIST, FILS, SEIGNEUR, MONOGENE,

par le moyen de deux physeis

sans confusion, sans changement,

sans division, sans séparation,

reconnu;

"La différence des physeis n'étant nullement supprimée par l'union",
mais bien plutôt "la caractéristique de chaque physis étant sauvegardée,
et concourant en un seul prosôpon" et une seule hypostasis;
non pas partagé ou divisé en deux prosôpa,

MAIS UN SEUL ET MEME FILS, MONOGENE, DIEU VERBE, SEIGNEUR JESUS-CHRIST

TEXTE GREC DU SYMBOLE : PROCÉDÉ DE PRÉSENTATION ANALYTIQUE.

ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν

ὁμολογεῖν

υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν

συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν

τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι	καὶ	τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι
θεὸν ἀληθῶς	καὶ	ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος
ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα	καὶ	ὁμοούσιον ὑμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας
πρὸ σιώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα		ἐπ'ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν **αὐτὸν** δι'ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν **σωτηρίαν** ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα

ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ

ἐν δύο φύσεσιν

ἀσυγχύτως ἀτρέπτως

ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως

γνωριζόμενον

οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν

σῳζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως

καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης

οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζομένον ἢ διαιρουμένον

ἀλλ'ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν

e) L'originalité de la réponse chalcédonienne.

Comme le montrent l'évocation de l'arrière-fond de ce symbole de foi et l'analyse de son texte, le concile de 451 est, du point de vue de la doctrine, la convergence de diverses traditions théologiques : Alexandrie, Rome et Antioche s'y trouvent représentées. Aussi, la théologie du symbole est-elle dans la stricte ligne d'une Tradition plusieurs fois séculaire.

On se souvient que les évêques réunis en concile avaient repoussé à maintes reprises la demande de l'empereur Marcien voulant obtenir d'eux qu'ils mettent au point une nouvelle formule de foi christologique; cela devait prévenir, pensait-il, toute controverse ultérieure, en matière de christologie, pouvant susciter des troubles dans l'empire. Son obstination l'emporta sur la tenacité des Pères, sans conduire pour autant à une innovation quelconque par rapport à la tradition. L'enseignement traditionnel contenu dans les différents documents déjà évoqués, a pour affirmation centrale, la foi en Jésus-Christ, le même et unique Fils de Dieu, Verbe et Seigneur (17). C'est cet enseignement que Chalcédoine reprend à son compte.

Mais cette convergence de traditions diverses n'est ni un amalgame, ni une répétition pure et simple de celles-ci. C'est une synthèse originale dont il convient de souligner quelques caractéristiques.

Son schéma littéraire, unifiant, en est précisément l'expression d'une présentation synthétique du mystère du Christ à partir de la mise en relief du fait que le Christ est un seul et même... Fils.

---

(17) Les Symboles de Nicée, Constantinople I et d'Ephèse affirment successivement qu'"il n'y a qu'un seul et même Jésus-Christ, Fils et Seigneur, engendré du Père avant tous les siècles selon la divinité, et né de la Vierge Marie quant à l'humanité..."

La doctrine de Chalcédoine est une réponse qu'exigeaient les problèmes de l'époque. Bien avant Nicée déjà, la communauté chrétienne, dans son ensemble, connaissait dans une foi plus ou moins spontanée le contenu "objectif" précisé à Chalcédoine; c'est ce dont témoigne par exemple cet hymne du soir adressé au Christ :

> "Joyeuse lumière de la gloire sainte et immortelle du Père céleste, saint et bienheureux Jésus Christ ! Arrivés à l'heure du coucher du soleil et voyant apparaître l'astre du soir, nous chantons le Père, le Fils et le Saint-Esprit de Dieu. Tu es digne en tout temps d'être chanté par des voix saintes, Fils de Dieu, qui donnes la vie; c'est pourquoi le monde te glorifie" (18).

Mais une forme de foi plus ou moins spontanée restait trop exposée à de dangereuses interprétations à cause des termes et expressions couramment utilisés. Le cas Eutychès en est une bonne illustration.

Un des premiers objectifs qui se dégagent du texte du symbole de Chalcédoine, est le souci de la clarté et de la précision. Ce souci ne se limite pas seulement au choix des termes; il s'étend au contenu qui leur est donné : tel est le cas de "prosôpon", "hypostasis"; il touche également à l'organisation du texte lui-même. Et la clarté qui s'en dégage dote les propositions anciennes d'un rayonnement nouveau.

Le résultat de tous les moyens et techniques de composition mis en œuvre a été de donner à la pensée christologique une consistance et une solidité qu'elle n'avait jamais atteintes auparavant. Le concile a réussi à mettre au point des barrières au-delà desquelles ne peut s'engager un exposé christologique sans perdre du coup son identité chrétienne. Tels semblent à la fois le mérite essentiel de l'œuvre conciliaire en matière de doctrine et les caractéristiques principales de cette synthèse originale.

---

(18) LEBRETON (J.) : "Histoire du dogme de la Trinité", T.2 (de St Clément à St Irénée") 3e édit. Paris 1928, p. 220.

EN GUISE DE CONCLUSION.

Conduite de cette manière, l'analyse du texte du symbole permet de souligner les points suivants :

Tout d'abord la formule de foi de Chalcédoine a pour mérite principal d'avoir précisé et fixé, du point de vue technique et terminologique, la pensée christologique déjà existante. Mais, du point de vue doctrinal, elle n'apporte, à proprement parler, aucune innovation. Elle puise plutôt chez les pères et les conciles antérieurs ce qui aidait le mieux à exprimer et à comprendre la pensée chrétienne traditionnelle de l'Incarnation. C'est pourquoi elle est une synthèse admirablement réussie et reste, pour la christologie d'hier et d'aujourd'hui, un modèle d'expression qu'on ne peut négliger.

Le second point qui découle du premier est qu'il convient de prendre une certaine distance vis-à-vis des historiens qui pensent que Chalcédoine est le concile "des deux natures" : car c'est une interprétation qui tend à en infléchir la problématique. Un examen rigoureux de la forme littéraire du texte montre que la visée fondamentale du concile est l'unité du Christ complément "direct" de ὁμολογεῖν, répété trois fois intégralement. On peut l'illustrer en laissant parler le texte lui-même. Les pères ne disent pas : "nous enseignons à confesser les deux natures..."; au contraire, "fidèles à la tradition", ils répètent : "nous enseignons à confesser un seul et même Fils... Dieu vraiment et homme vraiment...", c'est pourquoi cet Unique doit être "reconnu" (γνωρίζω) "au moyen de" (ἐν) une double référence réelle.

La troisième remarque concerne, en lui-même, l'enseignement contenu dans la formule. En se prononçant dans le sens de l'affirmation de l'unité du

Christ, vrai Dieu en même temps que vrai homme, le magistère a emprunté à la langue courante de l'époque et du milieu, telle que des hommes comme Jean, Cyrille, Nestorius, l'utilisent en matière religieuse, et, dans leur signification les termes dont il s'est servi. En outre, on peut ajouter que la manière précise de concevoir cette unité vitale de Dieu et de l'homme dans le Christ n'a pas été "définie", et elle ne pouvait pas l'être; car, si le devoir de l'Eglise dans sa fonction magistérielle, est de constater, de peser et de montrer le chemin en décidant, il ne lui appartient pas d'expliquer et de bâtir des systèmes.

Et lorsqu'un croyant, quel qu'il soit, entreprend de "sentir", de vivre et d'exprimer sa foi correctement, il ne peut oublier d'avoir constamment à l'esprit que son effort doit être porté par quatre lignes de force : a) les préoccupations essentielles de l'ensemble de ses contemporains, b) la vie de la communauté chrétienne, c) l'écriture et la tradition, d) la volonté de "fidélité" à l'expression authentique du monde humain dont il participe (c'est-à-dire, sa culture et son temps). D'une manière générale, ces quatre aspects du travail théologique sont repérables dans l'effort des pères qui ont mis au point la formule dogmatique que l'on vient d'analyser. A ce titre aussi, cette formule peut être utile tant à ceux qu'intéresse l'annonce du message chrétien au milieu des peuples qui possèdent d'anciennes communautés chrétiennes, qu'à ceux qui se consacrent à la transmission de ce message aux mondes humains en voie d'évangélisation.

Mais si le Christ, "le même et unique Fils, Seigneur, vrai Dieu et vrai homme (avec tout ce qu'implique cette formule)", est aujourd'hui comme hier, dans toutes les situations et les contextes culturels, l'objet de la même foi, la reprise chaque fois renouvelée de la question "qui est Jésus-Christ ?", et l'effort constant de trouver à cette question une réponse

pertinente, sont un devoir imprescriptible pour le messager de l'Evangile et un aspect essentiel de l'annonce de la foi elle-même. Aucune culture, aucune communauté pas plus qu'une génération de croyants ne peut y répondre à la place d'une autre.

IV . TRADUCTION BASA.

A) INTRODUCTION A LA TRADUCTION BASA.

Le passage de la foi d'un monde humain (ou culturel) à un autre, et plus précisément d'une langue à une autre langue, est quelque chose de capital. Dans un tel effort de transculturation, le choix des métaphores autochtones pose des problèmes bien difficiles à résoudre.

Les échecs de la mission plus nombreux qu'on ne le pense, les déviations telles que celles qui ont été signalées à propos du catéchisme basa, certaines insistances mal placées, tout cela est dû à une mauvaise transposition, c'est-à-dire non conforme au génie de la nouvelle langue, celle de traduction.

C'est en réalité toute l'histoire du concile de Chalcédoine qu'il faudrait faire pour comprendre à fond toutes les métaphores utilisées dans la formule dogmatique de ce concile; ce qui aiderait puissamment à trouver dans la langue basa et apparentées les métaphores requises pour la transposition totale basa du texte conciliaire. L'effort réalisé dans cette partie de l'essai ne peut prétendre à une telle perfection du fait même des limites que lui impose le cadre de ce travail. Cependant, le principe y est maintenu en toute rigueur.

On va s'efforcer de traduire en français les métaphores trouvées dans la langue basa; ceci permet de voir que même dans le cas de la non-coïncidence, voire dans les cas les plus difficiles à comprendre, il est toujours possible de faire saisir l'énoncé en descendant au plus profond de la situation d'énonciation. Et si l'on arrive à trouver ces métaphores en grec, la preuve est faite que le sens à faire passer, l'est effectivement.

Cette démarche oblige à prendre conscience des métaphores de la langue basa.

B) PRESENTATION.

On n'a pas visé à rendre "littéralement" ce qui est dit dans le texte grec, langue dans laquelle la formule dogmatique a été pensée et rédigée. Mais tout en restant fidèle au sens du texte, on a cherché avant tout à être conforme au génie de la langue basa.

Aussi, étant donné qu'il s'agit non de décalquer mais de transposer du génie d'une langue à celui d'une autre langue, le travail devient-il très délicat. La correspondance entre les deux langues ne se formule pas à part. D'une langue à l'autre, les métaphores en présence sont non pas identiques mais analogues entre elles *("unum secondum quid et...")*.

Pour vérifier la validité du texte de transposition une fois que celui-ci est établi, on doit "reverser" le deuxième texte en le premier , en essayant d'oublier celui-ci. Il faut alors maintenir un certain mimétisme au cours de l'opération, car si l'on fait une bonne traduction en français, le même problème de vérification se pose à nouveau. Et si avec cette rétroversion on parvient à "conserver" le texte basa tout en faisant ressentir le sens du texte, l'opération est réussie.

En outre, lorsque d'un texte à l'autre la métaphore est autre, l'on n'oubliera pas de donner une explication pour la métaphore basa.

On caractérise toujours un être par sa silhouette propre ou métaphorique. C'est ce que l'on découvre par exemple chez les Grecs : la μορφή est la forme caractéristique (d'un être), donc sa silhouette; c'est la *"forma"* latine (19).

La formule dogmatique de Chalcédoine s'efforce de faire apparaître dans une démarche descriptive la forme ou la silhouette de Jésus-Christ, une manière de "carte d'identité" par laquelle le croyant, dans son engagement de foi chrétien, a à reconnaître son Sauveur.

Chrétien parmi d'autres chrétiens, le Basa passé à la foi chrétienne, doit pouvoir identifier, reconnaître et confesser, selon son mode, son Rédempteur avec les moyens humains (les symboles) qui lui sont propres (en tant que type humain de la famille des Bantu du Sud-Cameroun), notamment avec sa langue et son langage d'homme basa. C'est pourquoi dans une démarche convergente, selon une visée organisée dans le même sens que celles des chrétiens d'autres mondes humains, le Basa, comme le Grec ou le Français ou autre etc., confessera le Christ en disant :

---

(19) Les Français en ont fait l'aliment le plus apprécié : formage, fromage !

Bes bòbaso dimeles lè : bes, ndigi njaṅ Bambòmbòg babisu, Basogosogo bes i pès mam ma bòd-ṅèm ni Hilolombi : jòn ni kilè bes bòbaso dinkid i niiga lè :

NLELEM PÒM MAN LÈ :

TADA WES, YESUS-KRISTUS;

A gwe libag li Hilolombi ni libag li mud jòliso;
A ye Hilolombi ni mbalè, abag ki mud binam ni mbalè;
Libag li Hilolombi, nyè ni Saṅ, u yig nunu, unèg habe nunu :
Ngò bò tò mahas ma libum, u hèg be pag
Libag li mud binam, bes ni Yesus, ubagal be makanda;
Abikònd bes joolè jam, a pèi dibehba di mam;
Bipemel gwe yag i Saṅ, tò Koba yaga tò Kwaṅ, ba ulènèg ṅèm ubag pam è ?
Nyè ni ki lè, inyu yes ni inyu tòhòl bes,
Nyè mèdè nyèn munu dilò tini, yag mangè muda lè Maria :
Minkuu mi ligwe miumdègè, minkuu mi nii hòb;
Jòn hini hingònda lè Maria, ba bag sih, bò : mbòd Hilolombi.

NLELEM PÒM MAN U, YESUS-KRISTUS

Dinyil nyè mana mam i ma, lè :
Aye mud binam ni mbalè,
Ndi a bag ki Hilolombi ni mbalè;
Jòn mud nyè ki nyè agwe be kundè
i poona, tò hènèl
i kab, tò bagal bini gwòm gwò biba.

Ngò tò hala kiki mbaṅ libag li Yesus :
Liada li Hilolombi bò mud binam,
Upoona mana mam, liada libag pèi è ?
Basò bò ntoṅ liada, dinò diwòò, pis !
Hiki mud, gwe biboṅol, gwe bilèm, hiki mud we nten.
Ndi Yesus Kristus, ubagal be bipès biba,
Lè ini pès man Hilolombi, ini pès mud binam :
Aye yaga ndigi NLELEM PÒM MAN, NYÒ U HILOLOMBI,
Nyè ki nyèn aye SAŃ MBÒG YÒSONA.

Nlelem nwin unu wòn Bapaṅal njombi Hilolombi babakòbòl inyu ye inde koba; wò kilè Nyèmèdè Yesus abitòṅlènè bes. Nwin u, wò kilè Bambòmbòg babisu, Basogosogo bes i pès mam ma bòd-ṅèm ni Hilolombi babiyiglè bes kiki tigil yòm ni kiki lilaglè : wò ni ki lè uye bes bòbaso yimbnè bòd-ṅèm ni Hilolombi.

RÉTROVERSION FRANÇAISE DE LA TRADUCTION (DE LA FORMULE EN) BASA

Nous tous avons déterminé de suivre les traces des hommes du Mbòg (= les Anciens), ceux d'avant, nos ancêtres pour les choses de la foi. C'est pourquoi aussi nous tous sommes d'une seule voix pour apprendre (= enseigner) à croire.

LE MEME ET UNIQUE FILS,
NOTRE SEIGNEUR, JESUS-CHRIST;

Il a le genre d'être de Dieu et le genre d'être de l'homme, en entier.
Il est Dieu avec vérité, étant homme-aux-(quatre)-membres avec vérité;
Du côté du genre d'être de Dieu, Lui avec son Père, si tu connais celui-ci,
tu ne peux pas ne pas reconnaître celui-là :
on dit, des jumeaux du sein, et infiniment plus encore.
Du côté du genre d'être de l'homme, nous et Jésus, tu ne peux faire
bifurquer la route;
En toute chose il porte notre peau, dans les mauvaises il s'en est tiré.
Au sortir de son Père (quand n'étaient) ni Koba ni Kwaɲ, si tu lances le
cœur , peux-tu parvenir ?
C'est bien lui encore, pour nous et pour nous sauver,
C'est lui-même (pour) qui, ces jours-ci, chez petite femme qui est Marie,
Retentirent et se turent les tam-tam de la naissance;
C'est pourquoi, cette fille qui s'appelle Marie,
son nom est Mère de Dieu.

LE MEME ET UNIQUE FILS, celui-là JESUS-CHRIST,
Nous le reconnaissons grâce à ces deux choses :
Il est homme-aux-(quatre)-membres avec vérité
Mais étant aussi Dieu avec vérité.
C'est pourquoi l'homme, lui... lui... ne l'a pas, la permission
de mélanger ni de changer
de diviser ni de séparer ces choses-là, les deux.
Certes, puisque le mystère du genre d'être de Jésus-Christ,
(c'est) l'union de Dieu avec l'homme-aux-(quatre)-membres,
Si tu mélanges ces choses, y-a-t-il encore union ?
D'une union qui regroupe, on dit : les doigts de la main :
Chaque homme, ses manières de faire, ses habitudes; chaque homme, son genre
Mais Jésus-Christ, tu ne peux diviser en deux moitiés :
Une moitié, Dieu, une moitié, l'homme-aux-(quatre)-membres.
Il est purement et simplement LE MEME ET UNIQUE FILS, BOUCHE DE DIEU.
C'est lui encore, LE CHEF de tout l'univers.

Ce même message est celui que les "truchements de la volonté de Dieu" expliquaient de lui au temps de Koba; le même aussi que Jésus a expliqué à nous. Ce message c'est encore celui que les hommes du Mbòg (= les Anciens) ceux d'avant, nos ancêtres pour les choses de la foi, ont laissé à nous comme "une chose qu'on lègue à quelqu'un en mourrant" et comme leur dernière parole; c'est encore lui qui est pour nous tous la marque de la foi.

C) COMMENTAIRE.

Ce texte que l'on vient de présenter mérite quelques observations qui en éclairent soit certaines notions essentielles, soit l'un ou l'autre passage qui pourrait comporter quelque difficulté, soit enfin pour souligner des aspects particuliers du texte.

Pour caractériser un homme on procède habituellement et d'abord à la description de sa silhouette (d'homme). L'idée de silhouette (la **μορφή** d'Aristote) est fondamentale et déterminante. L'Epître aux Philipiens, par exemple, décrit la condition divine du Christ en montrant ce dernier comme **ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων** (Ph 2, 6); et en tant que de condition d'esclave, semblable aux hommes, le même Christ est présenté, plus loin, comme..μορφὴν δούλου λαβών... (Ph 2, 7). D'après ce passage de l'Epître, Jésus-Christ est identifié par sa double stature, divine et humaine.

Le Basa, on l'a vu (20), ne procède pas autrement. On devait donc s'attendre à ce que, dans sa façon de dire la confession de foi christologique, apparaisse sa manière originale d'aborder la stature, la silhouette caractéristique de l'homme. Pour lui, l'être humain, c'est l'homme-aux-(quatre)-membres; et le profil humain de ces membres apparaît surtout dans la façon dont ceux-ci exécutent leur mouvement "naturel", sans oublier le statut particulier de l'être humain individuel (21). C'est là une fonction importante pour l'identification de l'homme.

---

(20) Dans la première partie de cet essai.

(21) Voir le Chapitre VIII de cet ouvrage.

En tant qu'homme vraiment, le Christ est décrit comme *Mud-binam-(bina) ni mbalè* = l'homme-aux-(quatre)-membres avec vérité, c'est-à-dire "en personne". Son identification avec la condition (μορφή) humaine est totale, hormis les "mauvaises choses" *(dibehba dimam)* inhérentes à cette condition. Telle est l'une des relations fondamentales qui campent la silhouette de ce "TU-médiateur" en qui le Basa (en son Je), devenu chrétien, se fie (22). Et cette identification à la condition humaine est si profonde que le Basa est obligé, pour la dire correctement, de recourir à une métaphore : *"bes ni Yesus, ubagal be makanda"* = nous et Jésus, tu ne peux faire bifurquer la route. L'idée d'une condition identique est exprimée par l'image d'une route commune; elle est mise en relief par la négation de la possibilité que cette route puisse bifurquer, devenir plurielle en quelque endroit que ce soit.

Pour marquer l'importance toute particulière de sa naissance (aux yeux du croyant), le Basa dit que "chez" Marie, les tam-tam de la naissance retentirent et se turent ; sous-entendu : pour annoncer, faire connaître à tous la venue au monde de Cet homme si important. C'est l'une des manières chez les Basa de marquer dans une région habitée par une famille, un groupe donné, l'importance d'un événement. Dire que les tam-tam ou les tambours ont retenti à la naissance d'un nouveau-né, c'est faire comprendre que celui qui vient de naître est un grand personnage.

---

(22) Le "fait d'une âme raisonnable et d'un corps" a été supprimé, parce que inintelligible pour le Basa. Sous prétexte d'énumérer ses aspects en totalité, on aboutit à la division d'un être un en deux morceaux. L'unité ici n'a pas été respectée.

Mais celui-là même qui a le genre d'être *(libag)* de l'homme dans son intégralité, a aussi celui de Dieu *"ni mbalè"* = "en personne". Pour exprimer cette seconde relation fondatrice de l'être du Christ, le Basa emprunte une image au monde gémellaire. Le genre d'être de Dieu du Christ lui vient de sa relation au Père; alors, on dit que le Christ (Fils) et Dieu (Père) sont comme "des jumeaux, et infiniment plus encore" : *ngò tò mahas ma libum, u hèg be pag !* Le Christ et Dieu (le Père) sont donc tels que connaître l'un c'est connaître l'autre pareillement.

Or, *Hilolombi* est le Nom que le Basa donne à Dieu. C'est la forme intensive (ou superlative) du mot *nlombi*, ancien (au sens temporel). *Hi-Lolombi* est le Très-Ancien, l'Ancien par excellence. Etre "comme des jumeaux" (et infiniment plus encore) avec *Hilolombi* c'est être "de toute éternité". Aussi ce même personnage, Jésus-Christ, en tout semblable à nous, est en même temps le "vis-à-vis" de *Hilolombi*-Père. Pour exprimer cette filiation éternelle, on dit en basa que le Christ, quand il *"pemel"*(sortait de) "chez" son Père - le *man* (fils) surgit *(pam, yila)* quand il y a un *saŋ* (père) - ni *Koba* ni *Kwaŋ* n'existaient encore. Dans la mythologie basa, *Koba* et *Kwaŋ* sont un couple d'êtres qui sont censés être les ancêtres de l'humanité et même du monde tout court. Leurs noms sont toujours liés au temps. L'expression *nde Koba ...*, ou *nde Koba ni Kwaŋ*, veut dire autrefois, jadis, et aussi, au début (du monde). *A ntagbè koba*, signifie il est passé il y a (très) longtemps; son équivalent est *a ntagbè béhè; bèhè*, veut dire il y a très longtemps. Donc situer un événement au-delà ou "avant"*koba* et *kwaŋ* (πρὸ αἰώνων), c'est dire qu'il existe de toute éternité, "en dehors" de tout temps. Un tel événement échappe à toute pensée; et le Basa dit sous forme interrogative : *ba u lèŋèg ŋèm u bag pam è ?* = si tu "lances" le cœur , peux-tu y parvenir ?

Tel est le Christ, totalement de notre condition humaine mais également *Man Hilolombi* = Fils (vis-à-vis) de *Hilolombi*, *ni mbalè*,"en personne". Telle aussi, en son ensemble, sa silhouette (μορφή) au moyen de laquelle tout croyant, en l'occurrence basa,le reconnaît (γνωρίζω=*yi*).

Il est donc essentiel de tenir à ces deux relations fondatrices par lesquelles le même Jésus, l'unique Christ se donne à connaître dans l'inaccessible "secret" de son Je. On ne doit ni les confondre ni les séparer. Car il s'agit d'un "lien" mystérieux *(mbaǹ)* d'un *mud-binam-bina* et de Dieu. Dans ce "lien" fondateur, le Basa parvient à exprimer l'originalité des deux partenaires indissolublement liés, par une métaphore relativement simple : la main avec ses doigts. C'est une image qui suggère l'idée d'une union où chacun des membres du groupe reste intégralement ce qu'il est, condition sans laquelle l'union ne saurait subsister.

D) QUELQUES NOTIONS ESSENTIELLES.

La transposition basa de cette confession de foi pourrait poser quelques problèmes au sujet de certaines notions importantes qui, apparemment, semblent manquer ici; telles sont les notions de **οὐσία, ὁμοούσιος, φύσις.**

A propos de **οὐσία** ou *substantia* (en latin), substance, ce terme désigne ce qui appartient en commun à tous les membres d'un même genre, en raison précisément de leur origine. La substance, **οὐσία**, est, par exemple chez Tertullien, ce "qui fonde la manière d'être déterminée" des individus ou membres du genre (23). C'est en quelque sorte l'origine. Dire que des

---

(23) Voir MOINGT (J.) : "Théologie trinitaire de Tertullien", vol. II : substantialité et individualité, chap. III p. 379-430.

êtres ne sont pas trois par la substance peut signifier équivalemment qu'il n'y a pas à l'origine trois substances différentes pour ces êtres (24).

Il est par conséquent justifié de traduire οὐσία grecque par le terme basa *"nten libag"* = genre d'être. Ce mot doit être suivi par le terme qui le détermine; ainsi : *nten libag u mud-binam-bina* = le genre d'être de l'homme-aux-(quatre)-membres; *libag li Hilolombi* = le genre d'être de Dieu. (25)

Ὁμοούσιος sert à caractériser chez plusieurs êtres concrets la communauté d'origine; être ὁμοούσιος signifie être de même origine... Le genre d'être du Christ, en tant que ce dernier est Fils, est de même source, de même origine que celui de *Hilolombi* en tant que celui-ci est Père. Il en est de même de la condition humaine du Christ et de la nôtre. Dans ces deux cas, en basa, on utilise deux images très proches l'une de l'autre; celle de jumeaux et celle d'un "même" chemin (où sont engagés des promeneurs) entendu que, du point de vue de ce qu'elles veulent exprimer, la "communauté d'être", elles sont équivalentes l'une de l'autre; de cette manière elles rendent correctement en basa ce que ὁμοούσιος exprime en grec.

Et enfin la φύσις ou l'état concret d'un être. La double communauté d'être du Christ avec Dieu le Père et avec les hommes peut être exprimée ici par l'idée très vague de *gwòm biba,* "deux choses"; le contexte est suffisamment clair pour dissiper cette obscurité terminologique. On ne peut douter qu'il s'agisse ici du genre d'être de Dieu et du genre d'être de l'homme. L'obscurité de la tournure basa provient du fait que le

---

(24) Cf. MOINGT (J.) : op. cit. p. 394.

(25) L'expression libag li Hilolombi a pour équivalent : nten libag u Hilolombi.

substantif *libag* ne comporte pas de pluriel; aussi l'expression *nten libag* n'a-t-elle pas de forme plurielle. Le Basa dit alors : *i gwòm bi biba* = ces choses-là les deux.

L'essai qu'on vient de faire nous donne une double conviction :

1) avant de transposer un texte dans une autre langue, il faut faire l'effort requis pour retrouver le mécanisme mis en œuvre pour obtenir le résultat qu'est le premier texte;

2) dès lors qu'on a acquis une bonne connaissance du mécanisme fonctionnant dans ce premier texte, on est à la fois plus libre (quant à la forme) et plus lié (quant au sens), au moment où l'on entreprend ensuite la transposition évoquée.

CHAPITRE XIII

HYMNE DU CHRIST SAUVEUR, PAR CLÉMENT D'ALEXANDRIE : DU MONDE BIBLIQUE AU MONDE GREC

Dans le chapitre précédent, on a essayé de "prouver la marche en marchant". Ceci veut dire que dans une expérience concrète et précise de la transposition, on voudrait avoir montré comment un texte conçu, pensé et rédigé dans un monde et un contexte humains particuliers, peut être "refait", autrement dit, re-pensé et présenté à nouveau dans une culture et un contexte nouveaux et tout à fait différents sans avoir à perdre pour autant son "contenu" ou mieux, son sens originaire authentique.

Ce deuxième essai sur la transposition est complémentaire du précédent. On s'efforce ici, toujours sur un exemple concret, de faire apparaître certaines exigences fondamentales de la transposition. Mais pourquoi ce grand intérêt pour la transposition ?

Dans toute situation proprement humaine de communication et d'échange, l'homme se trouve inéluctablement dans la nécessité de faire saisir par son partenaire le sens de son comportement : ce qu'il sent, pense, fait ou omet, bref ce qu'il est dans son rapport à l'autre. Pour ce faire, il doit construire ce sens avec les "moyens humains" et selon le mode qui lui permettent de le rendre perceptible à l'autre. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que le locuteur doit se servir du système de signaux familiers à l'allocutaire et l'utiliser correctement. Il doit donc posséder une certaine maîtrise de ce système.

Dans le cas où les deux partenaires emploient les mêmes moyens pour communiquer et manipulent ces moyens de façon à peu près identique, la communication est directe, presque instantanée. Donc, point de problème. Mais c'est là une situation idéale, somme toute rare. Dans la plupart des cas, on doit faire l'effort requis de "trans-codage" et d'harmonisation dans le maniement du code commun, car le sens à faire percevoir ne

peut être saisi effectivement qu'avec les moyens et la manière appropriés qui le rendent transparent à l'allocutaire.

C'est un geste banal ou presque, et de tous les jours, mais geste dont on n'est pas toujours conscient. Il passe inaperçu dans les cas mineurs. Tout à fait imperceptible à l'intérieur et surtout au même niveau d'une culture, ce geste prend d'autres dimensions et semble devenir plus complexe lorsqu'on passe d'un niveau à un autre niveau d'une même culture. La transposition se complique encore plus et s'impose de manière impérieuse lorsqu'on passe d'un monde humain à un autre monde humain différent, dans le moment même où l'on veut établir la communication.

Or, en tant que message, la foi chrétienne est fondamentalement sens; selon ce sens la vie concrète de l'homme croyant reçoit une orientation précise dans son rapport à Dieu et aux autres hommes tels qu'ils sont dans leur "peau d'homme" particulière. On comprend dès lors combien la transposition est nécessaire à partir du moment même où l'on cherche à transmettre la foi et à la faire vivre ensemble par tous ceux qui croient; car malgré leur communauté foncière d'origine et de destin, selon le message chrétien, les croyants restent très différents les uns des autres et extrêmement divers dans leur condition humaine et leur situation concrète respective.

Tournons-nous maintenant du côté d'un texte précis où un croyant, avec les "moyens" et selon le mode spécifiques mis à sa disposition par son monde humain, sent, formule, et exprime la foi commune. Voyons comment fonctionne dans ce texte le phénomène de la transposition.

Cet essai comporte deux étapes :

I - Profil et signification d'un précédent.

II - Exigence d'ouverture sur les univers en présence comme condition de possibilité de la transposition.

I. PROFIL ET SIGNIFICATION D'UN PRÉCÉDENT.

A) L'AUTEUR ET SON ŒUVRE.

Né probablement à Athènes vers le milieu du IIe siècle, Titus Flavius CLEMENS, communément appelé Clément d'Alexandrie, est l'un des Pères grecs de l'Eglise qui ont le plus marqué leur milieu. On ne connaît de sa vie que "peu de traits sûrs et précis" (1).

Après sa conversion, Clément aurait beaucoup voyagé en quête des maîtres les plus illustres. Il apparaît sur la scène vers 180 à Alexandrie, époque où cette ville prend pratiquement la relève d'Athènes (et même de Rome) en décadence. C'est un grand centre cosmopolite où "toutes les philosophies, toutes les morales, toutes les religions se donnaient rendez-vous" (2). Clément y entre en relation avec Pantène, un très grand maître à qui il succèdera avant 200. Il s'y installe et exerce là une activité professorale dans le cadre d'une "école privée" (3). Grâce à lui, au tournant de ce IIe siècle, Alexandrie va devenir le berceau de l'hellénisme chrétien (2).

---

(1) MONDESERT, (Claude) : Clément d'Alexandrie : Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture. Paris, Aubier, 1944, p. 27.

(2) HAMMAN, (A.) : Guide pratique des Pères de l'Eglise, Paris, DDB, 1967, p. 86 et suivantes.

(3) ALTANER, (Berthold) : Précis de patrologie, Mulhouse, 1961, 5e édit. p. 285.

Donc, par son origine et son éducation, Clément est étranger à la culture juive, berceau du christianisme naissant. La question qui doit s'être posée à lui, on le voit, est de savoir comment lui, un autochtone grec ainsi que tous ceux qui partagent sa condition humaine, passée au christianisme, peuvent vivre et dire leur foi avec les moyens humains qui sont les leurs.

Mais la culture biblique de Clément, celle d'un érudit, ne fait aucun doute. "Il n'est pas besoin d'avoir lu beaucoup de (ses) pages (...) pour se rendre compte que l'Ecriture y tient une grande place". "La preuve en est la multitude des références données par l'index du Corpus de Berlin au mot γραφή au sens déterminé (que l'on évoque) (...), soit au singulier (plus de quatre-vingts) soit au pluriel (plus de quarante); et cette liste est loin d'être exhaustive. Qu'on prenne encore, à l'index des noms propres, par exemple celui de Moïse ou celui de l'apôtre Paul : on pourra voir combien fréquemment ils reviennent sous la plume de notre auteur" (4).

Dans ce même ouvrage (Corpus de Berlin), on relève dix pages de références ayant trait à l'Ancien Testament, sous forme d'emprunts de mots, de citations libres ou non, quinze pages de références au Nouveau Testament (5).

---

(4) MONDESERT, (Claude) : op. cit. p. 65.

(5) Idem, ibid.

Par contre, l'œuvre de Clément est beaucoup plus connue. Elle a fait dire de lui qu'il "doit être désigné comme le premier savant chrétien" (6). Les écrits que l'on a pu conserver de lui se ramènent essentiellement à trois ouvrages principaux :

a) Le Protreptique. - C'est le premier volet de l'œuvre tripartite du docteur alexandrin. Cet ouvrage est une exhortation à la conversion, adressée à ses compatriotes grecs. L'effort d'apologétique rationnelle en faveur du christianisme y est prépondérant. Mais cela n'enlève pas à cet écrit son caractère propédeutique. L'auteur y examine les doctrines et les institutions de son milieu et les confronte à l'Ecriture. Il connaît bien le paganisme du dedans; et, loin de le condamner purement et simplement, comme le ferait Augustin (7), il essaye d'en faire apparaître les faiblesses pour acheminer l'homme, patiemment, vers le Christ par une exhortation qui vise à ouvrir à la fois le cœur et l'intelligence de ses compatriotes.

b) Le Pédagogue. - C'est la suite logique de l'ouvrage précédent. Une fois le message chrétien accueilli et accepté, le croyant, à l'instar de l'enfant, a besoin d'être éduqué, conduit tout au long de la vie nouvelle qui est désormais la sienne. Ce rôle est celui du pédagogue qu'est le *Logos* divin, le Médiateur. L'idée de pédagogue, du moins telle qu'elle

---

(6) ALTANER, (Berthold) : op. cit., p. 285.

(7) C'est un usage courant de l'époque, et en cela Clément n'innove pas. La compétition entre les différentes formes parallèles de culture supérieure est sans concession. Dans chaque cercle, le maître de l'école, pour se gagner des disciples, inaugurait son enseignement par une sorte de pamphlet publicitaire (contre d'autres cercles) au cours duquel ils exhortaient les adhérents éventuels à choisir plutôt sa spécialité.

se présente dans l'œuvre de Clément, est propre à la culture grecque. En choisissant ce thème, on le voit, l'auteur veut souligner en termes de culture grecque un des aspects de la signification du Christ dans la vie du chrétien; mais aussi la position du croyant par rapport au "*Logos* pédagogue" qu'est pour lui Jésus-Christ.

c) Les Straumates, a-t-on écrit, "constituent (...) un ouvrage considérable, c'est le plus long jamais écrit jusque-là dans les lettres chrétiennes. Il constitue dans l'histoire des idées un véritable monument" (8), totalisant à lui seul huit livres. Le titre de cet ouvrage inachevé devrait être traduit par "mêlanges"; en effet Clément traite ici des problèmes très divers tournant tous autour des rapports entre le christianisme et la philosophie grecque. "C'est la première fois qu'un philosophe chrétien écrit avec une telle ampleur sur les rapports entre la foi et la connaissance, et donne à l'Evangile droit de cité dans les grandes philosophies du monde" (9).

Mais c'est au Pédagogue que se rattache directement le texte auquel est consacrée la brève étude qui suit.

B) L'HYMNE DU CHRIST SAUVEUR.

1) Regard d'ensemble sur le poème.

L'hymne du Christ Sauveur est une forme originale de conclusion qui clôt le dernier livre de l'ouvrage tripartite de Clément, le Pédagogue. C'est

---

(8) HAMMAN, (A.) : op. cit. p. 93.
(9) HAMMAN, (A.) : op. cit. p. 93.

un poème de louange dans lequel la réflexion du croyant s'épanouit en une prière de reconnaissance en l'honneur du Christ; c'est ce qu'annoncent précisément dans l'ouvrage, les lignes qui précèdent l'hymne proprement dit : "puisque le Pédagogue nous a établis dans l'Eglise et qu'il nous a lui-même confiés à sa propre sollicitude, au *Logos* qui enseigne et qui voit tout, écrit-il, il serait bien, maintenant que nous en sommes-là, d'acquitter au Seigneur notre dette de juste reconnaissance et de célébrer ses louanges d'une façon qui réponde à sa noble pédagogie" (10).

Quant au thème du poème, il est emprunté lui aussi au livre dont l'hymne fait partie intégrante. Ce thème, c'est celui du Pédagogue, métaphore à travers laquelle l'auteur présente et développe le rôle du Christ auprès des chrétiens; et c'est le Christ, *Logos* divin, qui est justement ici l'objet de la louange des chrétiens, donc de l'auteur lui-même.

Il en est de même pour les sources de l'hymne. Clément révèle ici qu'il possède une connaissance très étendue des classiques grecs : des poètes, des comiques, etc., et avant tout Homère sur lequel repose toute la culture hellénique, des temps archaïques aux derniers byzantins (11). Autant et plus que tout autre grand lettré de son temps, l'auteur fait preuve d'une très grande maîtrise de la culture de son époque, et son ouvrage, Le Pédagogue, en témoigne. Il connaît aussi bien l'Ecriture,

---

(10) Clément d'Alexandrie : Le Pédagogue III; p. 191 (notes d'introduction par H. MARROU).

(11) Clément d'Alexandrie : op. cit. Livre I, introduction de H.I. MARROU, p. 71.

mais celle-ci n'apparaît souvent dans son texte que transposée dans les termes de la culture grecque. On n'est donc pas surpris de voir que le poème dédié au Christ est tout entier une systématisation du procédé de transposition déjà amplement utilisé dans l'ensemble du livre : des termes, des images, des métaphores y sont identifiables chez différents auteurs, sans oublier la langue usuelle, fond commun de la culture (12) . On peut découvrir cela dans l'analyse du texte qui va suivre. Et d'abord le texte :

TEXTE GREC		TRADUCTION FRANCAISE (3)
Στόμιον πώλων ἀδαῶν,		Frein qui maîtrises les poulains naïfs,
πτερὸν ὀρνίθων ἀπλανῶν,		Aile qui portes l'infaillible oiseau,
οἶαξ νηῶν ἀτρεκής,		Ferme gouvernail des navires,
ποιμὴν ἀρνῶν βασιλικῶν·		O Pasteur des agneaux du Roi;
τοὺς σοὺς ἀφελεῖς	5	Rassemble tes enfants,
παῖδας ἄγειρον,		Demande à leur candeur
αἰνεῖν ἁγίως,		Une sainte louange
ὑμνεῖν ἀδόλως		Et des hymnes sincères,
ἀκάκοις στόμασιν		Chants de leurs lèvres pures
παίδων ἡγήτορα Χριστόν.	10	Pour le Christ qui les guide.
Βασιλεῦ ἁγίων,		Toi qui règnes sur les Saints,
λόγε πανδαμάτωρ		Verbe universel vainqueur,
πατρὸς ὑψίστου,		Fils du Père le Très Haut,
σοφίας πρύτανι,		Prytane de toute sagesse,
στήριγμα πόνων	15	Sûr appui de ceux qui peinent,
αἰωνοχαρές,		Joie éternelle des siècles;
βροτέας γενεᾶς		De la race des mortels
σῶτερ Ἰησοῦ,		Tu es le Sauveur, Jésus,
ποιμήν, ἀροτήρ,		Le Pasteur, le laboureur,
οἶαξ, στόμιον,	20	Le gouvernail et le frein,
πτερὸν οὐράνιον		L'aile qui emporte aux cieux
παναγοῦς ποίμνης,		Le troupeau tout à fait saint;
ἁλιεῦ μερόπων		Pêcheur de ceux des mortels
τῶν σῳζομένων		Que n'a pas engloutis

((12) A part les auteurs bibliques tous les autres sont des non-chrétiens ou, si l'on veut, des païens.

(13) Traduction faite par Claude MONDESERT et Chantal MATRAY. Voir le Pédagogue III, p. 192-203.

TEXTE GREC		TRADUCTION FRANCAISE
πελάγοῦς κακίας,	25	L'océan de malice,
ἰχθῦς ἁγνοὺς		Ces chastes poissons qu'attire,
κύματος ἐχθροῦ		Loin de la tempête hostile,
γλυκερῇ ζωῇ δελεάζων.		Le doux appât de la Vie.
Προβάτων λογικῶν		Des brebis du Verbe
ποιμὴν ἅγιε,	30	O Saint Pasteur,
ἡγοῦ, βασιλεῦ		Guide-les, ô Roi
παίδων ἀνεπάφων·		Des enfants innocents :
ἴχνια Χριστοῦ		Sur tes traces, ô Christ,
ὁδὸς οὐρανία.		Ils marchent vers le Ciel.
Λόγος ἀέναος,	35	Verbe éternelle source,
αἰὼν ἄπλετος,		Temps jamais accompli,
φῶς ἀίδιον,		Lumière éternelle,
ἐλέους πηγή,		Fontaine de pitié,
ῥεκτὴρ ἀρετῆς		Artisan de vertu
σεμνῇ βιοτῇ	40	En ceux dont la vie sainte
θεὸν ὑμνούντων.		Offre son hymne à Dieu.
Χριστὲ Ἰησοῦ,		Christ Jésus,
γάλα οὐράνιον		Lait du ciel, distillé
μαστῶν γλυκερῶν		Par les douces mamelles
νύμφης χαρίτων	45	De l'épouse intendante
σοφίας τῆς σῆς,		Des dons de ta sagesse,
ἐκθλιβόμενον.		Sous le poids des douleurs.
Οἱ νηπίαχοι		Pour nous, petits enfants,
ἁταλοῖς στόμασιν		Dont la bouche très tendre
ἀτιταλλόμενοι,	50	Puise toujours au sein
θηλῆς λογικῆς		Du Verbe maternel
πνεύματι δροσερῷ		La rosée de l'Esprit
ἐμπιμπλάμενοι,		En toute satiété,
αἴνους ἁφελεῖς,		Par des louanges simples
ὕμνους ἀτρεκεῖς	55	Célébrons sans détour
βασιλεῖ Χριστῷ,		La royauté du Christ,
μισθοὺς ὁσίους		Payons ce saint tribut
ζωῆς διδαχῆς,		Pour la leçon de Vie
μέλπωμεν ὁμοῦ.		Par l'union de nos chants.
Πέμπωμεν ἁπλῶς	60	Soyons le vrai cortège
παῖδα κρατερόν,		De ce Fils tout-Puissant.
χοροὶς εἰρήνης		Chœur tout pacifique,
οἱ χριστόγονοι,		Rejetons du Christ,
λαὸς σώφρων,		Peuple de sagesse,
φάλλωμεν ὁμοῦ	65	Glorifions tous
θεὸν εἰρήνης.		Le Dieu de la paix !

2) Les divisions du texte.

Dans cet hymne, on peut distinguer deux grandes parties :

Première partie, vv. 1-47 : cette partie a comme objet principal le Christ lui-même. Elle est constituée de plusieurs séries d'invocations assez régulièrement entrecoupées de prières de demande.

Deuxième partie, vv. 48-66 : ici il s'agit d'une invitation en même temps que d'une exhortation adressées aux chrétiens pour chanter ensemble les louanges du Christ Sauveur.

C) FORME ET SENS DU POEME : APERÇU GENERAL.

Vaste système de transposition comme l'est par ailleurs l'ouvrage dont il est la conclusion, l'hymne du Christ Sauveur exigerait, pour une présentation approfondie et détaillée de son "contenu", une étude bien plus vaste et longue. Pour cette partie, relativement accessoire de l'exposé, qu'il suffise d'en souligner les idées essentielles qui en constituent la toile de fond.

Comme on l'a fait remarquer, cet hymne est une prière d'action de grâces dans laquelle "l'orant" s'efforce, dans la foi, avec les moyens humains qui sont à sa disposition, de mettre sous son regard celui avec qui il entre dans un échange interpersonnel, "immédiat". Pour donner corps à sa prière, Clément utilise trois, voire quatre types de formules nettement repérables dans le texte : il invoque; il loue; il demande; il exhorte (les autres chrétiens à chanter et à célébrer avec lui "le Dieu de la paix").

Au fur et à mesure de ce cheminement, émergent, progressivement, deux visages vivants qui, dans la position de "vis-à-vis" qui est la leur, façonnent de manière conjointe le sens de la prière. L'on a d'un côté la silhouette imposante du personnage du Christ, visée sous l'angle de l'action salvatrice que le Christ exerce auprès du genre humain; d'un autre côté, c'est le personnage d'un type de disciple qui apparaît, celui-là même en faveur duquel s'exerce la médiation du Rédempteur : tel est l'adorateur, et tel l'Adoré.

Regardons maintenant de plus près ce que l'on vient d'énoncer.

Ce qui frappe dès la première lecture du texte, c'est l'abondance des images. Pour présenter le rôle du Christ et la position des chrétiens, et définir leurs rapports réciproques, l'auteur a constamment recours à l'image. On en analysera quelques unes au cours de cet exposé. En essayant de grouper ces images selon une certaine affinité de fonction, on obtient une expression de foi christologique qui ne le cède en rien à d'autres formules de la tradition chrétienne.

1) Le Christ de l'hymne du Christ Sauveur.

Le portrait du Christ est tracé au moyen de très nombreuses métaphores. Et ces métaphores visent, sous l'angle propre à chacune, selon leur fonction dans le texte, à faire ressortir l'idée que le Christ est Sauveur des croyants. Cette idée est alors diversement exprimée selon l'aspect envisagé de l'action du Médiateur. On peut considérer trois aspects fondamentaux de ce portrait :

a) Le Christ est guide sûr. - Le premier trait de la personne du Christ qui apparaît, d'entrée de jeu, est celui du Christ comme guide sûr. Les quatre métaphores des quatre premiers vers qui s'y rapportent l'expriment

avec netteté : le Christ est le frein, l'aile de l'oiseau, le gouvernail, et surtout le pasteur. Cette première partie de l'hymne ne reprend, en somme, que l'idée centrale de l'ouvrage Le Pédagogue : à savoir que le Christ est le *Logos*-pédagogue de tous les chrétiens; il les guide, les instruit tout au long de la vie et les conduit au Père, le Très-Haut. Ce que les quatre métaphores précédentes suggèrent, les vers 5-10 l'expriment de façon directe : "rassemble tes enfants...
"Pour le Christ qui les guide".

b) Le Christ est roi et universel vainqueur (vv. 11-34). - L'image marquante qui caractérise toute cette partie est celle de *(Logos) Pandamatôr* (v. 12). Le Christ n'est pas seulement guide, il est le Verbe, le Fils du Père, le Très-Haut. C'est le roi qui sauve les chrétiens, petits enfants dont il est le pédagogue, à travers sa "victoire" sur tout l'univers; il les sauve de tous les maux qui les menacent et qui sont représentés ici par les métaphores de "l'océan de malice", et aussi de "la tempête hostile". Roi, il règne sur les saints, sur les hommes, sur l'univers et sur tous les temps.

c) Le Christ est la voie, la vie et la vérité (vv. 35-47). - Le salut du genre humain en général et des chrétiens en particulier ne s'accomplit pas uniquement par l'action protectrice contre le mal; le "Verbe éternelle source" (v. 35) communique la vie (Βίος , v. 40) même de Dieu, nécessaire au salut; ou mieux, elle est le salut même. Cette vie est agissante dans la mesure où celui qui la reçoit marche dans "les traces du Christ" (v. 33) qui fraie devant lui les chemins du ciel. Clément écrit notamment dans le premier livre du Pédagogue : "quant à nous, fils d'un Père bon... réalisons la volonté du Père, écoutons le *Logos*, imprimons en nous la vie réellement salutaire de notre Sauveur. Pratiquant dès maintenant sur terre la vie céleste qui nous divinise, recevons

l'onction de la joie toujours jeune..., en considérant le mode de vie du Seigneur comme un exemple éclatant d'incorruptibilité et en suivant les traces de Dieu" (14). L'on a rapproché aussi, à tort ou à raison, le thème johannique de vérité avec la sagesse (vv. 14, 46) dont parle Clément dans le poème. Si l'on met face à face les deux expressions : "peuple de sagesse (transposition de Dt 4, 6, "peuple de sages")" et "Prytane de sagesse" (expression non-biblique), on voit que le prytane du peuple de sagesse qu'est le Christ tire ce titre du fait que le Christ est la sagesse de Dieu (Col. 2, 2-3), puisqu'il est, lui, le *Logos*, Verbe de Dieu en qui se trouvent "tous les trésors de la connaissance et de la sagesse divine".

On s'aperçoit que par-delà ses fonctions auprès des chrétiens, ce sont les rapports du Christ avec le Père que Clément tente de nous faire découvrir : il est Verbe de Dieu, il est éternellement Dieu "Temps jamais accomplis" (v. 36), "lumière éternelle" (v. 37); c'est par lui que Dieu dispense ses bienfaits : il est source éternelle (cf. v. 35).

2) Portrait du disciple selon l'hymne du Christ Sauveur.

Dans ce poème qui est un véritable "cantique de l'esprit d'enfance" et, pratiquement, la reprise du thème central du Pédagogue, l'auteur esquisse la silhouette du disciple dans les traits de la forme de vie des petits enfants dont l'éducateur est le Verbe divin (15). Face au portrait du Médiateur, cette silhouette du disciple présente ce dernier dans une attitude spirituelle comportant des caractéristiques qui permettent de

---

(14) Clément d'Alexandrie : op. cit. Livre I, chap. XII, p. 285-287, § 98.
(15) Clément d'Alexandrie : op. cit. Livre III, p. 192, voir note 2.

la comparer à la nature de l'enfant. En effet, l'enfant n'est-il pas un symbole de simplicité de cœur, d'humilité, de sincérité mais aussi de grande naïveté (16) ! Cependant, c'est aussi la "fragilité" en personne que symbolise cette créature.

C'est pourquoi la pédagogie du *Logos* divin, lequel "retient comme par toutes sortes de freins (vv. 1, 20) les instincts déraisonnables de l'humanité" (17), est nécessaire et indispensable à l'homme; c'est d'elle que dépend son salut et celui de toute l'humanité. La richesse des aspects de caractère du "chrétien-enfant" explique celle de la médiation du Verbe qui apparaît dans les traits les plus divers : le Christ est pasteur, face à l'"agneau"; vis-à-vis du "poulain indompté", il est mors; auprès du "poisson pur" confronté à "la tempête hostile" et à l'"océan de malice", il est pêcheur, etc.

Et c'est à cette généreuse mais combien fragile spontanéité des disciples, ces "petits-enfants" (παῖδες , v. 48), ces "Rejetons du Christ" (οἱ χριστόγονοι , v. 63) que Clément fait appel pour faire vibrer hymnes de louange et chants de reconnaissance en l'honneur du *Logos*-pédagogue, ce "Fils tout-Puissant" (κρατερός , v. 61), et pour glorifier ainsi "le Dieu de la paix" (v. 66).

Ainsi présentées, cette identification des partenaires engagés dans la rencontre de prière, et leur position réciproque mettent en œuvre, selon un mécanisme fort complexe, tout un "bagage linguistique" et compte tenu d'un ensemble de conditions, dont il faut essayer de découvrir maintenant les principes fondamentaux.

---

(16) Id., op. cit. Livre I, p. 27.

(17) MONDESERT, (Claude) : Clément d'Alexandrie : Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture, Paris 1944, p. 194. L'auteur cite Le Pédagogue I, chap. IX, 75, 1.

II. EXIGENCE D'OUVERTURE SUR LES UNIVERS EN PRÉSENCE COMME CONDITION DE POSSIBILITÉ DE LA TRANSPOSITION : ÉTUDE DE LA PREMIÈRE STROPHE (vv. 1-10).

On voudrait regarder comment un chrétien, dans son monde humain, a utilisé le "bagage linguistique" que son milieu, mais aussi sa formation personnelle ont mis à sa disposition. On ne doit donc pas oublier, en parlant du Grec, Clément, qu'il possède, on l'a vu, une grande érudition biblique. Le texte que l'on va analyser, reflète bien ce double enracinement de l'homme et du croyant dans la culture grecque et dans l'univers biblique, support de la foi qu'il confesse.

Dans un autre monde humain, africain par exemple et plus spécialement basa, ce "bagage linguistique", bien entendu, n'est plus du tout le même. Et si l'on voulait dire la même chose que Clément, on se trouverait dans la nécessité absolue de recourir à la transposition.

A) STRUCTURE GENERALE DE LA STROPHE.

Les quatre premiers vers dont la forme est une invocation (cas vocatif), situent le personnage à qui l'on s'adresse, car c'est "l'orant", le croyant en prière, dans sa "peau d'homme" particulière, qui se met devant les yeux celui à qui il parle. Et c'est pour cette raison que telle demande, telle louange, telle exhortation voire telle supplication, prend telle forme et comporte le "contenu" que l'on découvre en analysant les formules de prière. Mais d'un autre côté, une fois que la silhouette du personnage que l'on prie, est esquissée, elle dévoile comme par choc en retour la conscience que "l'orant" a de lui-même comme partenaire de son "vis-à-vis". D'où les couples d'images suivants :

frein	-	poulains naïfs
aile	-	oiseau
gouvernail	-	navires
pasteur	-	agneaux (18)

Viennent ensuite les six derniers vers de la strophe, lesquels définissent le sens de la demande : rassembler les chrétiens pour chanter les louanges du Médiateur.

B) LES "OUTILS LINGUISTIQUES" A L'ŒUVRE DANS LE TEXTE : INVENTAIRE.

1) Les vocables.

Vers 1-4 : dans ce passage l'auteur se sert de douze vocables dont les quatre premiers (στόμιον , πτερόν , οἶαξ , et ποιμήν) placés en tête des quatre vers, sont déterminés chacun par ceux qui les suivent immédiatement. A leur tour, les termes-compléments sont respectivement définis par un qualificatif.

Vers 5-10 : cette seconde partie de la strophe comporte une structure moins symétrique par rapport à celle de la première; elle garde cependant une allure globale semblable à la partie précédente : trois noms et deux infinitifs ayant chacun, pour le définir, soit un adverbe, soit tout un groupe de mots. Tels sont : παῖς , ἡγήτωρ , στόμα (et Χριστός); ensuite αἰνεῖν , ὑμνεῖν ; et enfin les deux adjectifs et les deux adverbes : ἀφελεῖς , ἀκάκοις , ἁγίως , ἀδόλως .

Bien que possédant chacun un statut propre, tous ces vocables ont une fonction précise qui leur est assignée par leur usage dans le texte.

---

(18) On découvre sous des formes plus ou moins différentes cette structure dans d'autres passages du texte : exemple : sûr appui - ceux qui peinent (v. 15), etc.

2) Origine et nature des "outils" utilisés : essai de classification.

Les termes employés par l'auteur évoquent des origines très diverses et comportent des natures différentes. Alors que la première partie est entièrement bâtie avec des termes métaphoriques, la seconde en compte très peu. Voici globalement les domaines d'où ils sont "tirés" :

- La vie sociale en général : παῖς (enfant), ὑμνεῖν (chanter... un hymne), αἰνεῖν (louer), βασιλικός (royal).
- Types de métiers : ποιμήν (berger, pasteur), ἡγήτωρ (chef, conducteurs).
- Technique de la vie sociale : στόμιον (frein), οἴαξ (gouvernail), ναῦς (navire).
- Pratique et technique de la vie sociale : ἀρήν(agneau, par ext. mouton, brebis), πῶλος (poulain, par ext. jeune animal).
- Technique de la vie sociale et monde minéral et végétal : ναῦς (navire), οἴαξ (gouvernail).
- Domaine des valeurs de la vie morale : ἄκακος (sans méchanceté), ἁγίως (saintement), ἀδόλως (loyalement, sincèrement), ἄδαης (ignorant de, sans expérience de).
- Le monde animal (uniquement) : πτερόν (aile), ὄρνις (oiseau), etc.

Il faut aussi relever, en outre, les termes tels que : ἀπλάνης (qui n'erre pas, fixe, stable), ἀτρεχής (droit, ferme, solide), qui appartiennent au statut spatio-corporel humain (le plus fondamental).

Si l'on étend cet effort de classement aux autres strophes de l'hymne, on voit s'accroître considérablement la diversité des domaines auxquels l'auteur emprunte les vocables qu'il utilise.

Cet inventaire permet de constater que pour le travail de transposition, les "outils" qui servent à mettre en forme ce que sent, pense et exprime tel personnage, peuvent être empruntés à n'importe quel domaine du monde humain concerné, sans discrimination aucune a priori. L'essentiel est qu'ils soient maniés avec justesse et de manière pertinente, de façon à satisfaire pleinement aux exigences de l'énonciation.

Si l'on avait à transposer ce texte dans une autre langue, basa ou autre, on voit que le champ est bien vaste, où l'on peut puiser pour s'acquitter de la besogne. Mais voyons de plus près comment le génie de l'auteur a mis en jeu ces "instruments" prélevés dans le patrimoine ancestral.

C) MISE EN ŒUVRE DES "OUTILS LINGUISTIQUES" : LA TRANSPOSITION.

Pour faire fonctionner les termes choisis de manière à obtenir un tout ayant la forme et donc le sens recherchés par l'auteur, le mécanisme est bien complexe. Prenons un à un ces termes et voyons dans quel sens ils ont été utilisés et comment ils ont été articulés les uns aux autres pour aboutir au résultat qu'est le texte qu'on a sous les yeux.

Deux termes semblent, dans une certaine mesure, se détacher au premier plan, tant ils marquent de façon particulière la situation générale et globale décrite par la strophe; ce sont ποιμήν (berger, pasteur) et ἀρήν (petit agneau, et par ext. brebis, v. 4). Ils reviennent ensuite à plusieurs reprises au cours de l'hymne, répétés littéralement ou par des équivalents (vv. 19, 29, 30, etc.). Ces deux termes sont appliqués respectivement au Christ et aux chrétiens dans un sens, bien entendu, métaphorique.

Ces désignations par métaphores sont basées sur une certaine analogie entre la position du Christ par rapport aux chrétiens et ce que représente un pasteur pour ses brebis. Les deux images corrélatives, de pasteur et de brebis, sont connues dans les deux mondes, grec et biblique (19). Grec d'origine et de culture, et fréquentant habituellement les auteurs bibliques, Clément n'a eu probablement aucune peine à opérer la transposition ici proposée (20).

La position du Christ par rapport aux chrétiens, décrite par la métaphore de pasteur, est explicitée encore davantage par trois appositions (au terme pasteur) qui commentent certaines modalités de la médiation du Christ, selon l'auteur; ce sont : le frein, l'aile, le ferme gouvernail. Ces termes sont également des métaphores; ils visent à mettre en valeur des aspects particuliers que Clément veut souligner dans le nouvel emploi du terme pasteur appliqué au Christ. Ils font apparaître alors que la médiation du Rédempteur est multiforme et qu'il existe une certaine analogie entre les différentes modalités de cette médiation et les fonctions des "instruments" désignées par les trois termes métaphorisés déjà évoqués.

---

(19) Voir Homère : Illiade, ποιμήν λαῶν (40 fois). Ensuite voir pour la Bible Ps 23 : "le Seigneur est mon berger..."; Mt 26, 31; Jn 10.

(20) M. DANGBO (Ch.), du Bénin (ancien Dahomey), a notamment bien montré dans un mémoire de fin de IIe cycle (dans cette faculté même), que la métaphore biblico-méditerranéenne de berger peut être, dans son milieu, transposée par celle d'éléphant.

La position des chrétiens est abordée dans ce passage de l'hymne selon une approche analogue à celle que l'on vient de voir à propos de la médiation du Christ. Le type de disciple décrit dans ces quatre premiers vers, apparaît sous des traits extrêmement divers et apparemment incohérents, tant les métaphores qui le symbolisent semblent disparates. En fait, étant chacun de son côté complément de nom, les termes métaphoriques (agneaux royaux, navires, infaillible oiseau et poulains naïfs) possèdent entre eux une grande cohérence et restituent l'unité de ce qu'ils désignent quand on les regarde à partir de la situation globale qu'ils tentent de cerner, et en liaison avec les noms dont ils sont des compléments. En dehors de la métaphore d'agneau, les trois autres ne sont pas étrangères au langage biblique, pas plus qu'au monde grec.

Ἄρνν est utilisé chez les Grecs pour désigner le jeune cheval, et par extension tout jeune animal. Certains auteurs l'emploient métaphoriquement en parlant des jeunes gens et des jeunes filles (21). D'autres étendent cet emploi aux disciples d'un maître (22). Et l'on peut penser que connaissant bien l'Ecriture, l'auteur a pu avoir dans l'esprit le passage bien connu de saint Matthieu qui parle d'ânon (Mt 21, 1-7).

La métaphore d'oiseau n'est pas totalement inconnue de la Bible (cf. Mt 13, 32 et parallèles), celle de navire non plus. Mais il semble bien que l'application aux chrétiens des trois termes métaphoriques que l'on évoque soit une invention de l'auteur.

---

(21) Cf. Euripide : Hipp. 546, Rhes. 386, And. 621; Eschyle : Ch. 794, etc.

(22) Cf. Clément d'Alexandrie : op. cit., Livre III, voir note 4 de la traduction de l'hymne.

Reste enfin à souligner que les trois qualificatifs naïfs, infaillibles et royaux, servent à faire ressortir, chacun selon l'originalité de la métaphore qu'il constitue, l'aspect que l'auteur veut mettre en relief dans chacune des désignations concernées.

Prière de demande, la deuxième partie (vv. 5-10) de la strophe est bien plus aérée et plus simple que la première; elle comporte peu de métaphores, deux ou trois au total : παῖς , ἀγελίρω (παῖδας), ἡγήτωρ . Mais le mécanisme de la transposition, comme tel, fonctionne ici aussi de la même façon que précédemment.

Le terme παῖς (enfant) est employé pour les chrétiens au sens métaphorique. Deux raisons essentielles semblent avoir guidé cette transposition. D'un côté, elle est tout à fait cohérente dans l'ensemble de la constellation du texte dans laquelle cette métaphore est située : le thème central de l'ouvrage étant le Pédagogue, titre par lequel le Christ est désigné dans son rôle médiateur, il est normal que le type de disciple que l'on décrit ici soit désigné par le terme παῖς . Mais d'un autre côté, cette désignation métaphorique n'est pas une invention originale de Clément. C'est un thème qui est très courant dans l'Ecriture. "A la différence (...) du thème du pédagogue, écrit MARROU, celui de l'enfance spirituelle (...) est chez (...) Clément, d'inspiration authentiquement et directement chrétienne" (23). Il suffit, pour s'en convaincre, de voir le nombre de textes, du Nouveau Testament surtout, qui s'y rapportent (Mt 19, 13-14; 18, 3-4; 11, 25; 1 P 2, 2-3, etc.). Il est peu probable que l'auteur ait pu ignorer ces textes. Donc, les deux contextes grec et biblique autorisent l'auteur à effectuer une telle transposition, du moment qu'il est bien enraciné dans ces deux mondes.

---

(23) Voir Introduction générale au Pédagogue, par M. HARL, Livre I, p. 24.

Le verbe ἀγείρω forme avec παῖδας une seule et même métaphore (v. 6), et signifie assembler, rassembler; une nuance particulière y a été mise en relief surtout par les auteurs classiques, tels que Homère (Illiade 2, 438), Thucydide (1, 9), Xénophon (An. 3, 2, 13) etc. Ce verbe évoque alors plus particulièrement l'action de rassembler soit une armée soit (et c'est le cas ici) "un chœur (v. 62) en vue de chanter un hymne" (24). Sens que l'auteur prend à son compte dans ce texte. Ceci apparaît très nettement à la fin du poème (vv. 62-64 : "chœur tout pacifique/ Rejetons du Christ"). Ἀγείρω παῖδας ne désigne probablement pas un rassemblement au sens locatif. Cette métaphore semble évoquer plutôt l'unité des chrétiens. La lutte anti-gnostique fait partie des aspects de l'œuvre clémentine, et surtout le Pédagogue (25). La gnose et ses différentes tendances constituent dans le monde où vit l'auteur, un ferment de division parmi les chrétiens. Il est probable qu'ici "l'orant" demande au Christ de favoriser l'unité des chrétiens en un seul et même "Corps" (chœur qui le chante dignement) dont il est le chef (la Tête).

En outre, pour bien faire ressortir les caractéristiques propres à l'attitude d'esprit qui doit être celle du disciple et que Clément tente de cerner par le moyen du terme métaphorique παῖς , quatre qualificatifs ont été choisis, dont deux adjectifs ἀφελεῖς , ἀκάκοις et deux adverbes ἁγίως et ἀδόλως. On observe en effet que la plupart de ces vocables sont bâtis avec le préfixe α - qui marque la privation ou l'absence (ici, par rapport à ce qui est mal) et que l'on peut traduire par sans. Ils sont destinés à mettre en relief dans le référent auquel

---

(24) Clément d'Alexandrie : Le Pédagogue, Livre III, p. 194, voir note 12.

(25) Cf. Introduction générale au Pédagogue, voir Livre I, p. 29-34.

on applique le terme παῖς un aspect d'ingénuité analogue à l'esprit d'enfance.

Quant aux deux verbes ἀ ι ν ε ῖν et ὑ μ ν ε ῖ ν , ainsi qu'au nom στόμα (v. 9), tous rentrent parmi les éléments qui fonctionnent dans la transposition de π α ῖ ς et forment un tout avec lui. Ils servent, dans une certaine mesure, à le commenter.

Et enfin la métaphore de chef, conducteur = ἡ γ ή τ ω ρ (v. 10). Ce terme forme un tout avec π α ί δ ω ν son complément, et paraît être un équivalent poétique de π α ι δ-α γ ω γ ός . C'est une métaphore proprement autochtone. Pour le Grec et le chrétien Clément, il y a une analogie de situation entre la position du Christ par rapport aux chrétiens et celle d'un chef par rapport au groupe (armée, chœur etc.) en tête duquel il est placé. Cette analogie est à ses yeux suffisante pour que le terme ἡγήτωρ puisse servir à désigner le Christ; et il y a mieux. L'auteur sait par ailleurs que dans la pensée chrétienne, Jésus-Christ, Fils du Père, est considéré comme le Seigneur, le Chef de tout homme (1 Co 11, 3), de toute Principauté (Col 2, 10) et de l'Eglise (Eph 5, 23 et parall.). Et ce fait qui permet d'établir une analogie entre les deux situations existant chacune dans un contexte différent, autorise l'auteur qui est capable de "sentir" également l'une et l'autre (situation) à transposer le terme ἡγήτωρ pour désigner le Christ comme le "chef du chœur des justes" dont les chants et les hymnes montent vers le Roi de l'univers (26).

---

(26) Cf. Clément d'Alexandrie : Protreptique, 119, 1 et § 119, 2.

Cette approche de la première strophe peut être étendue au reste de l'hymne. Mais on s'aperçoit très vite que pour l'essentiel des principes que l'on voudrait faire ressortir ici, on se répèterait indéfiniment. Prenons, un peu au hasard, trois exemples supplémentaires.

a) Dans le vers 12, Clément se sert du terme *(Logos)* παvδαμάτωρ pour désigner le Christ comme Seigneur et Maître de tout. Ce mot est utilisé dans le monde grec pour désigner un être qui soumet et domine tout. Homère l'emploie déjà métaphoriquement pour signifier le Sommeil. Or, le croyant Clément détient de la foi chrétienne que la Seigneurie du Christ s'étend sur l'univers tout entier, sur toute créature (cf. Epître aux Colossiens). Du coup l'analogie apparaît d'elle-même et la métaphore παvδαμάτωρ trouve sa justification.

b) Au vers 14, c'est le titre de πρύτανις qui est décerné au Christ. On sait que certains auteurs classiques utilisent ce terme, comme aussi la langue courante, pour désigner certains personnages entre les mains desquels se trouve le destin des groupes tribaux, ainsi les magistrats suprêmes de la cité. En l'utilisant à son tour pour nommer le Christ, Clément se fie à son sentiment de Grec et de croyant qui lui permet de repérer l'analogie de situation entre la position du Christ et celle des hauts responsables du monde grec (cf. Col 2, 3 et aussi 1 Co 1, 24, 30).

c) Le dernier exemple sera l'appellation de ὕψιστος (v. 13), donnée à Dieu le Père. Ce vocable signifie ce qui est très haut ou le plus élevé. Il est d'usage courant dans le monde hellénisant et on l'employait déjà métaphoriquement comme épithète de Zeus. La Septante l'emploie pour désigner le Dieu d'Israël, surtout dans les textes sapientiaux (31 fois dans

l'Ecclésiastique !) (27). En d'autres termes, Clément tient le mot ὕψιστος de la tradition biblique autant que de la tradition hellénique, qui l'appliquent déjà l'une et l'autre à Dieu.

Conduite de cette manière, l'analyse que l'on vient de faire permet de dégager quels principes essentiels fonctionnent dans toute transposition vraie et qui va au fond des choses. A cet égard, l'hymne du Christ Sauveur semble exemplaire et très instructif.

Pour pouvoir effectuer une bonne transposition d'un monde à un autre, au niveau soit de la langue soit de tout autre domaine symbolique, la première exigence à satisfaire est que le transpositeur doit appartenir, à des titres divers sans doute, mais réellement aux différents univers formant le champ de l'opération de transposition. On vient de constater cela dans le cas de Clément d'Alexandrie. Cela n'a rien d'étonnant; et pour cause ! Pour pouvoir parler correctement de quelque chose, il est indispensable de disposer de la capacité de "savoir" de quoi l'on parle. Or transposer, c'est "dire" de manière au moins satisfaisante la même chose selon des formes d'expériences humaines différentes mais analogues. Mais comment percevoir l'analogie des différentes expériences en présence ?

On peut distinguer deux formes principales de transposition selon qu'il s'agit d'une métonymie ou d'une métaphore (avec leurs variétés).

Le transfert métonymique est basé sur des éléments du sens propre, lesquels sont actualisés dans le nouvel emploi du terme; ceci, en raison

---

(27) On le rencontre dans les psaumes (14 fois, ex. ps. 9, 3; 17, 14), la Sagesse (2 fois), les Lamentations (2 fois : 3 : 35, 38), chez Daniel (5 fois), chez Isaïe (1 fois : 14, 14), etc.; et aussi dans le N.T., chez Luc, etc.

des rapports existant entre les deux référents. Ces référents sont alors supposés, l'un et l'autre, connus. Le processus métonymique peut être défini comme un phénomène de "glissement de la référence" compte tenu des réajustements que cela entraîne (28). Un fondement d'ordre rationnel est, dans ce cas, tout à fait possible.

Le transfert métaphorique, quant à lui, est d'un autre ordre. C'est un événement d'ordre linguistique qui "opère (plutôt) sur la substance même du langage". Compte tenu du fait qu'un seul référent est connu et que le processus implique l'éclipse du sens propre du terme, la métaphore ne peut avoir recours à un fondement basé uniquement sur une analyse (rationnelle et objective) du référent ou mieux, de la référence. Ce qui fonde le passage métaphorique c'est essentiellement l'analogie fondamentale d'attitude et de comportement s'exprimant par des termes transférés de leur usage propre à l'usage dit métaphorique. La métaphore fait s'exprimer le locuteur dans une attitude globale analogue à celle qui est la sienne lorsqu'il utilise la même expression au sens propre. En outre, on doit remarquer que d'une manière générale, la transposition métaphorique concerne non pas des détails ou des petits éléments mais des formes globales, des grandes situations d'ensemble (cf. BERGER-TROUPEAU).

Qui décèle en dernière analyse, si une transposition de type métaphorique est ou n'est pas pertinente et adéquate ? D'après ces brèves observations sur la métaphore, il apparaît que l'instance suprême qui le décèle n'est pas une opération exclusivement rationnelle, mais le sentir global et profond du Je face aux situations qui "s'affrontent" sous son regard. Du coup, on rejoint la première exigence qui s'impose au transpositeur, d'être enraciné, lui et surtout sa sensibilité, dans les deux univers en présence.

---

(28) LE GUERN, (M.) : Sémantique de la métaphore et de la métonymie, Paris 1973, p. 11-22.

CONCLUSION : VIVRE ET TRANSMETTRE LA FOI, C'EST SANS CESSE EN TRANSPOSER LA FORME D'EXPRESSION.

Telle est la leçon que l'on peut tirer du texte de Clément d'Alexandrie, Grec, d'origine "païenne" et Père de l'Eglise. L'hymne du Christ Sauveur est un exemple typique de l'effort à faire pour la transculturation (ou la transposition) du message chrétien. La foi emprunte ici le langage de la culture grecque, celle de l'auteur, mais aussi le langage transposé de la bible bien connue de lui.

Dans ce texte, Clément ne fait économie d'aucun moyen d'expression susceptible de l'aider dans son effort, pas même, on l'a vu, des types d'expressions servant habituellement dans le domaine de la religion païenne. Le Christ est présenté dans ses fonctions au moyen des attributs très divers, voire ceux que le paganisme grec appliquait à ses divinités.

Il semble bien que la question qui s'était posée au Grec et chrétien Clément et qui se pose encore aujourd'hui à tous ceux qui, dans le monde, adhèrent au message de l'Evangile est de savoir comment chaque homme peut accueillir, vivre, exprimer (et éventuellement transmettre) le message chrétien avec les moyens humains et selon le mode propre au monde humain (ou type d'humanité) qui est le sien. A cette question l'auteur a donné une réponse pour le moins satisfaisante. Dans la perspective de cet essai sur la transmission du message chrétien aux mondes en voie d'évangélisation, plus spécialement au monde bantu-basa, cet exemple qu'on vient d'analyser brièvement constitue un précédent très important que l'on ne saurait négliger. Il montre notamment de manière positive ce que l'on peut faire et comment on peut le réaliser dans la situation actuelle.

Effectivement, l'on n'a pas manqué de noter avec justesse à propos de cet auteur, qu'"il serait difficile d'exagérer l'importance de Clément dans le développement du christianisme (...), (qu')il demeure (...) un précurseur, un modèle, une source, auxquels il nous faudra sans cesse remonter pour résoudre la même question que nous pose le XXe siècle" (29).

---

(29) HAMMAN, (A.) : Guide pratique des Pères de l'Eglise, Paris 1967, p. 94.

CHAPITRE XIV

CROIRE EN JÉSUS-CHRIST : POUR UNE EXPRESSION AFRICAINE DE L'ENGAGEMENT DE FOI CHRÉTIEN

Dans la première partie de ces recherches, on a montré comment l'individu accède au statut d'homme selon le type qui est le sien : au cours des diverses étapes de sa vie, intervient, sous des modes spécifiques, la mise en place progressive de la constellation organique des relations qui façonnent son émersion humaine. La dialectique du devenir de cette constellation est l'œuvre de la société dans son ensemble, laquelle œuvre est, sous un autre rapport, la manière selon laquelle la société s'engendre elle-même.

Chaque relation est donc, par définition, constitutive de l'humanité de l'individu. En venant s'articuler aux autres, une relation ne peut être en contradiction totale avec les précédentes; car elle ne pourrait coexister avec elles. Au contraire, par une sorte de restructuration d'ensemble (de toute la constellation), elle les surdétermine d'une certaine manière et jusqu'à un certain point, autant qu'elle en reçoit la marque. De telle sorte que l'homme, sauf relations contradictoires définies par le système de la constellation toute entière, peut être à la fois, fils et père, ami et époux, frère et *Mbɔ̀mbɔ̀g* , et bien plus encore. L'être humain apparaît ainsi, dans la limite de ses possibilités, comme un être indéfiniment ouvert à l'Autre.

Si on définit l'anthropologie (ou les anthropologies) comme une visée, une manière propre à un individu ou à un groupe d'hommes, de rendre compte de la spécificité humaine, la définition reste incomplète si on ne précise pas que cette vision, ce "compte-rendu" souvent implicite, est cela même qui détermine les attitudes de l'homme en face de l'Autre en même temps qu'il structure sa visée des choses, quand même il s'agirait de la foi.

Ainsi, comme toute relation en tant que référence fondatrice (ainsi qu'on l'a précisé à propos de la circoncision, de la donation du nom et d'autres encore (1), le baptême instaure, pour l'individu, une relation constitutive de l'être humain qu'il est et de l'homme qu'il devient : en se constituant, cette relation de foi en fait un croyant dans le sens chrétien du terme.

Dans les pages qui suivent, on se propose de comprendre les aspects fondamentaux de cette relation de foi (qui fait de tout l'homme un croyant) à partir d'un contexte culturel déterminé, celui précisément dans lequel l'homme se saisit comme une vaste constellation organique de relations, ouverte à l'Autre; un homme "poreux, a-t-on écrit, à tous les souffles du monde" (2), intégrant toujours plus l'Autre pour devenir plus lui-même; inépuisablement, en échange perpétuel avec lui.

I. AU REGARD DE LA BIBLE.

Toute la Tradition chrétienne, du moins "catholique", dans son ensemble s'accorde à affirmer que pour le croyant la foi est une relation originale entre Dieu et l'homme, relation à laquelle le Christ Jésus donne toute réalité et tout sens. C'est ainsi qu'on caractérise, par exemple, la conversion chrétienne de "christique", parce que dans cette conversion, le Christ est au centre de l'attitude de l'homme. Ce dernier s'ouvre à Dieu lui-même mais dans et par le Christ.

---

(1) Voir supra chap. I et II.

(2) CESAIRE (A.) : "Cahier d'un retour au pays natal"; Présence africaine, Paris 1971, p. 57.

Mais du point de vue de l'Ecriture, une remarque préalable s'impose. C'est que les textes bibliques, d'une manière générale et avec plus ou moins de clarté chez les uns que chez les autres, supposent une ouverture préalable déterminée, souvent religieuse (3) chez l'homme. Le Message chrétien a, entre autres, comme but "d'éveiller", "d'affermir", "d'approfondir" cette forme originale d'ouverture à l'Autre qu'est la foi. Il l'oriente, en quelque sorte, (et c'est cela qui est décisif) dans une direction particulière en lui offrant nommément l'"objet" précis d'adhésion. Le Dieu de la Bible est celui-là même qui s'est tourné vers l'homme, lequel homme, de son côté, venant de Dieu, cherche Dieu de diverses manières à travers les chemins "obscuricis" de la création.

Sans remonter à l'A.T., on peut faire observer que la manière de comprendre la foi dans les témoignages de ce document ne diffère pas formellement de la tradition qui l'a suivi. Pour la foi vétéro-testamentaire, l'homme est croyant "dans la mesure où toute sa personne (...) s'ouvre au Dieu qui se manifeste, se révèle personnellement" et que lui, dans une confiance obéissante et aussi entière que possible, s'abandonne à Dieu (4). Ainsi Abraham, dans son obéissance et sa confiance en Dieu et à cause d'elles, fut appelé "père des croyants". Le croyant met sa confiance en Dieu en qui il trouve assurance et sécurité.

Le N.T., dans une certaine mesure, se situe dans la ligne directe de l'A.T. et en continuation avec lui : le croyant se tourne vers Dieu; lequel a pris l'initiative, lui, de venir à l'homme et de se révéler comme son sauveur dans la situation qui était la sienne (1 Jn 4, 10-11, 19) : tout voué au péché et à la perdition. Mais entre la foi vétéro-

---

(3) Mysterium salutis, Cerf, Paris 1969, Traduction française, J. Pfammater, T. 1, vol. 4 p. 18.

(4) Idem, p. 21.

testamentaire et celle du N.T., il y a, en fait, une différence fondamentale : autrefois Dieu s'était fait connaître par des truchements : Moïse, les prophètes... qui transmettaient au peuple sa volonté; mais aussi par tous les actes accomplis dans l'histoire d'Israël en faveur ou contre lui, pour le punir et pour le ramener à lui, le sauvant de ses ennemis. Aujourd'hui, il est venu lui-même dans la personne du Fils (He, 1, 1-4). Et c'est sur cet événement Jésus-Christ qu'est centrée désormais la foi néo-testamentaire (Ac. 4, 10, 12). C'est lui qui constitue l'objet de la prédication chrétienne (1 Co 15, 3-10). Accueillir cette prédication, c'est accueillir la foi chrétienne, donner son adhésion au Christ Jésus.

Cependant, bien que Dieu lui-même se soit révélé dans la personne du Fils, la foi chrétienne garde, comme la foi vétéro-testamentaire, une dimension d'espérance. Et cette dimension, la voici. Tandis que l'ancien Israëlite, fondé sur ce que Dieu avait fait et dit, est en attente de l'accomplissement de ses promesses, l'espérance du chrétien a pour objet essentiel la pleine manifestation, visible, éclatante du Christ dans la gloire du Père (1 Tm 6, 14-16). Le Christ est le dernier et le plus "haut fait" de Dieu, qui réunit en lui le passé, le présent et l'avenir; il est porteur du salut (1 P 1,7 13; 2 Th 1,7). Mais sa gloire reste encore voilée au regard du croyant qui doit par conséquent vivre non seulement de la foi mais forcément de l'espérance en cette révélation finale et totale.

Telle est la situation nouvelle dans le régime christique de l'économie du salut : la foi du chrétien implique une confiance absolue au Message évangélique (Mc 1, 15). Celui-ci proclame en effet qu'en Jésus le Royaume de Dieu est présent parmi nous, et d'une présence jamais atteinte dans le temps. Celui qui croit et confesse Jésus, sera sauvé (et l'est déjà en fait - cf. Jn); et celui qui ne se convertit pas et ne croit pas sera voué

à la condamnation (Mc 4, 11, ss.; Mt 19, 32; Lc 12, 8...). C'est donc en se "tournant" vers le Christ, en liant sa vie à la sienne que l'homme est croyant et peut atteindre au salut : le salut par la foi (Gal. 3).

II. AU POINT DE VUE HISTORIQUE.

Qu'il s'agisse de la foi dans son ensemble ou seulement d'un de ses aspects, qu'il s'agisse de l'acte de foi comme tel, historiquement, les difficultés de vivre et d'exprimer correctement leur engagement de foi sont, de tout temps, pour les chrétiens, le meilleur stimulant pour la réflexion sur la nature de la foi. Quelques exemples permettent d'illustrer cette vérité.

Le gnosticisme est l'un des courants de pensée dont l'influence sur le monde chrétien du IIe et IIIe siècles fut très considérable. Certains noms de maîtres gnostiques tels que Basilide, Carpocrate ou Justin le gnostique, le rappellent bien; mais le plus connu de tous, le chef de la tendance la plus représentative, est le chrétien Valentin "qui enseigne à Alexandrie et ensuite à Rome vers le milieu du deuxième siècle" (5). Le gnosticisme n'est pas plus un mouvement qu'une organisation précise ou une église. C'est un ensemble de doctrines à caractère à la fois religieux, philosophique et mystique; ces enseignements sont très variés et difficiles à définir, dans le moment même où les groupes gnostiques sont nombreux et différents les uns des autres. Mais tous ont "un fond commun d'idées pouvant s'imposer ou s'adapter, éventuellement en le

---

(5) KELLY (J.) : "Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise"; p. 29.

transformant, à tout mouvement religieux en quête de solution aux problèmes de la vie, du mal et du salut" (6). En outre, "dans tous les systèmes gnostiques, la rédemption est procurée par la connaissance (7) et c'est le rôle des médiateurs divins d'ouvrir les yeux des hommes "pneumatiques" à la vérité" (8). Or dans les communautés chrétiennes d'alors, il se manifeste "un puissant courant de sympathie pour les tendances gnostiques" (9).

Le combat contre la gnose va puissamment contribuer à fournir une première réflexion sur la nature de la foi. C'est la période des apologistes des premiers siècles du christianisme; de cette période, certains noms de Pères restent bien connus : Justin de Rome, Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie. Pour la doctrine chrétienne, la foi n'est pas une disposition naturelle de l'homme, quel qu'il soit, ni un phénomène mythique. Elle est au contraire un acte libre, de nature morale. Par cet acte, l'homme répond librement au don de grâce que Dieu lui adresse à partir du libre mouvement de son amour. La connaissance de l'Ecriture ne suffit pas. Dans l'adhésion de foi, l'homme se lie à des règles ou vérités de foi définies et garanties par la communauté chrétienne (10).

On peut relever un second exemple concernant la grâce dans son rapport à la libre volonté et à la responsabilité de l'homme. Depuis longtemps, les chrétiens savaient bien que "l'homme est dans un état de déchéance et

---

(6) Id. ibid., p. 32.

(7) C'est nous qui soulignons.

(8) KELLY (J.) : op. cit. p. 33.

(9) Id. ibid.,p. 33.

(10) TRUTSCH (J.) : "Mysterium salutis"; T.1 traduct. fr. vol. 4, p. 48.

qu'il a, par la suite, besoin de l'aide de Dieu; mais (...) cette conviction va de pair avec une coyance opiniâtre en la liberté de la volonté et la responsabilité de l'homme" (11). Comment accorder les motions de la grâce divine avec une volonté libre et responsable ? Ces deux ordres d'idées vont amener la pensée chrétienne à se préciser sur ce point grâce à la lutte anti-pélagienne et ses prolongements (Ve et VIe s.). Face au pélagianisme pour lequel c'est par sa volonté inconditionnellement libre et responsable que l'homme accomplit les actes méritoires et salutaires sans la nécessité du secours de (la grâce de) Dieu, St Augustin affirme à la fois la nécessité et l'absolue gratuité de la grâce divine pour la conduite croyante (12); une telle conduite est un libre don de Dieu et une "œuvre de la grâce prévenante" (13). Pour Augustin, et plus encore pour Thomas d'Aquin, la foi engage la volonté et l'amour, tout ensemble.

La pensée christologique aux sept premiers siècles de l'Eglise est un autre exemple typique. La doctrine relative à la personne du Christ ne s'est précisée que progressivement et grâce aux discussions et aux disputes souvent violentes dont elle a été l'objet au sein des communautés chrétiennes. On imagine guère la mise au point, par exemple, du symbole de foi de Chalcédoine sans l'arrière-fond des controverses nestorienne, eutychienne etc., qui engageaient des moyens humains d'approche assez différents; en somme, c'est le monde humain du croyant tel qu'il apparaît dans ce cadre là, qui est ici concerné.

---

(11) KELLY(J.) : "Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise", p. 368.

(12) Id. ibid. cf. p. 369-381.

(13) TRUTSCH (J.) : op. cit. p. 48.

La tradition chrétienne dans son ensemble paraît indiquer clairement que l'intelligibilité de la foi du croyant et la réflexion théorique qui lui est consacrée sont profondément tributaires - tout au moins quant à la forme - de contextes déterminés et particuliers; et elles le sont précisément dans le moment même où elles se présentent comme des solutions concrètes auxquelles aboutissent des croyants cherchant à résoudre des problèmes de leur vie réellement vécue. Dans cette perspective, la foi, en tant qu'elle est vécue et exprimée, ne doit pas être abstraite du type d'homme qui en est à la fois porteur et acteur, avec ses préoccupations d'homme selon leur spécificité et à des degrés divers et différents. Cela revient à dire que le *Mbòg* est le lieu unique dans et par lequel la foi se dit, s'écoute, se vit et se redit à nouveau, toujours la même, mais aussi toujours diversement, selon qu'elle s'articule à partir des *Mbòg* plus ou moins changeants. (14)

Relativement à ce problème, le paysage missionnaire que l'on a essayé de cerner précédemment (voir chap. IX, X et XI), revêt un visage assez singulier. Ici, bien que le message chrétien interpelle des types d'homme concrets et particuliers, différents de celui (ou de ceux) du monde évangélisateur, on doit faire observer que la prise en charge par le *mbòg*, de la réflexion sur la foi et de l'expression de cette dernière, n'a guère été envisagée vraiment. Certes, le chrétien ne fait pas l'expérience de son engagement de foi en dehors de toute forme d'expression et de toute intelligibilité. Il en existe sûrement et même on peut les jauger avec quelque précision. Mais, dans ce cas, c'est vers la vie chrétienne de la fin du XIXe et du début du XXe siècles, en Occident, (surtout en France,

---

(14) Voir chapitre VIII.

en Allemagne et en Angleterre) qu'il faut tourner les yeux; et plus exactement ce que le catéchisme et les autres moyens traditionnels de la mission en ont retenu (15). Un passage typique de ce manuel "fondamental" de l'instruction religieuse qu'est le catéchisme sera évoqué dans la suite; il reflète de manière assez fidèle l'idée que le croyant, ici, a été amené à se faire de la foi.

Le problème du rapport de la foi et du *mbòg* n'est pas soupçonné dans la perspective traditionnelle de l'évangélisation, et il le restera aussi longtemps que le *mbòg* sera tenu à l'écart de l'engagement de foi du croyant; car, n'est-ce pas uniquement au sein du *mbòg* que *mud-binam-bina* peut rencontrer Jésus-Christ, et le fidèle, adorer son Seigneur dans la vérité ?

Dans plusieurs chapitres de cet essai, on a montré de quelle manière un Africain, en l'occurrence basa,vise l'être humain qu'il est et "rend compte" de l'homme. Dans les pages qui suivent, on va s'attacher à esquisser, compte tenu de cette vision de l'homme (et du monde), la visée de la relation de foi chrétienne correspondante (16).

---

(15) Voir supra, chap. IX.

(16) "A la façon dont un théologien s'y prend pour indiquer l'essence de la foi divine, a-t-on écrit, se reconnaît aussi le plus clairement possible la particularité et le conditionnement de sa théologie". Transposée, cette réflexion s'applique à tout effort humain visant un but déterminé. Et si l'on entend "cette manière du théologien" non au sens étroit d'activité purement intellectuelle, mais au sens plus large de perception ou de vision, nous l'appliquerions sans réserve au sens de notre propre effort.

III. APPROCHE THÉOLOGIQUE.

A) LA RELATION A DIEU QU'EST L'ENGAGEMENT DE FOI CHRETIEN.

La tradition chrétienne, dans son ensemble, s'accorde à affirmer que la foi chrétienne est une relation de l'homme réel avec Dieu tel qu'il est perçu et vécu à travers le Message chrétien. Cette relation recouvre un champ d'aspects si étendu qu'il ne saurait tenir en une définition : qu'elle soit "la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas" (He 11, 1), qu'on la décrive comme "une habitude d'esprit qui ébauche en nous la vie éternelle, et qui fait que l'intelligence adhère à ce qui n'est pas évident (Sent. III d. 23, q. 2, a 1 ad 4 + *De veritate*. 14, 2 ad a), ou comme le *"humanis salutis initium"* (DzS 1532 et 3008), elle reste fondamentalement une relation de l'homme à Dieu. Les descriptions que l'on en donne, comme toutes les attitudes de l'homme, sont toujours étroitement liées aux réactions provoquées par des préoccupations déterminées.

Relation parmi tant d'autres relations humaines, la foi est difficile à saisir en une formule conceptuelle du fait qu'elle est un lien qui unit des êtres à caractère personnel : Dieu et l'homme; et toute relation se définit par les termes qui la constituent.

L'éventail des réalités relationnelles qui interviennent dans la vie de l'individu par exemple par l'acte de circoncision, ou de l'excision, l'initiation au *Kôd* ou le mariage, etc... ne saurait tenir en une définition conceptuelle. On a vu, dans la première partie de ce travail, ce que représentent des rites aussi simples que le *"hipoda"* ou le *"cal"* . Une définition telle que le *"hipoda"* est l'instauration ou la culture de l'amitié, ou le *"cal"* est un envoi (en mission), n'ont d'égale que leur insuffisance.

Car à travers elle, on n'a pas saisi la vérité (ontologique) d'être de ces rites. Elles sont une bonne désignation de l'instantané rituel, sans plus.

Pour savoir ce qui advient réellement aux sujets concernés dans ces différents actes, rituels ou non-rituels, il faut observer, décrire, écouter, sentir longuement. Ce qui importe de savoir c'est que par l'acte rituel, le sujet intègre une relation nouvelle, constitutive et déterminante. Son être propre se trouve engagé dans un processus de restructuration totale en tant qu'ensemble organique de relations qui font sa réalité spécifique. Et dans l'état de compénétration profonde, radicale et réciproque où elles se trouvent engagées, il est difficile de faire clairement la part de ce qui est, de manière exclusive, propre à telle relation ou à telle autre. On peut saisir dans telle attitude, tel comportement : l'amant, le père, le fils etc... Mais l'homme, lui, engagé dans l'une ou l'autre attitude, engage *ipso facto*, à des titres divers, bien entendu, mais réellement, toutes les autres relations qui le constituent; bref la totalité de son être. Ainsi, au lieu de définir la foi, une description du croyant ou de l'attitude croyante (dans son rapport à ce qui est cru et réciproquement), est sûrement plus adéquate; certes une tâche indéfinie, mais pas moins pertinente pour autant. Aussi une bonne saisie de l'engagement de foi, au lieu de la foi tout court ("abstraction"), doit-elle s'attacher à dégager les attitudes du Croyant et du "Cru" (puisqu'il s'agit bien d'une relation).

Dans cette relation qu'est l'engagement de foi chrétien, Dieu apparaît comme le partenaire primordial, puisque c'est lui qui, le premier, prend l'initiative d'aller vers l'homme. Dans sa condescendance bienveillante, il se penche vers l'homme pour renouer avec lui, lui offrir son amitié, gage de salut pour ce partenaire difficile qui s'était trouvé détourné de

lui, et il le fait par un geste de son amour."En ceci, lit-on en 1Jn 4, 9-10, s'est manifesté l'amour de Dieu pour nous : Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui. En ceci consiste son amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés" le premier (cf. Ep. 2, 1-10).

Ce geste du partenaire divin est complexe. C'est d'abord en lui, don d'une certaine présence agissante, que l'homme trouve la lumière et la force nécessaire pour se réorienter vers Dieu qui appelle. Qu'on la désigne par la notion de grâce intérieure, de lumière ou d'impulsion de l'esprit (de Dieu), la réceptivité par laquelle il est rendu possible à l'homme de devenir partenaire de l'engagement de foi, est un pur don de Dieu (Rm 3, 27); ce don qui n'enlève pas au partenaire humain sa propre initiative de répondre à l'appel qui lui est adressé, et d'accueillir l'offre d'être partenaire de Dieu. Au contraire.

C'est plutôt comme il est, dans le concret de son existence, tel qu'il est par son *mbòg*, que l'homme devient artisan - coopérateur de cette relation à Dieu qu'est l'engagement de foi chrétien. Porté par l'Esprit de Dieu, l'homme doit, dans l'intégralité de l'originale floraison de l'humanité commune qu'il représente, coopérer avec Dieu pour que naisse le croyant. Il faut insister ici sur "l'intégralité de l'originale floraison de l'humanité commune" parce qu'en tant que constitutive de l'être propre de l'homme, aucune relation ne peut être instaurée chez un être humain, en totale contradiction avec celles qui la précèdent. Réciproquement - et nous le verrons à la fin de l'exposé -, dans une anthropologie de type intégré telle que celle , esquissée dans la première partie de ce travail, aucune des relations constitutives de l'homme ne reste indifférente à l'instauration d'une nouvelle relation dans l'ensemble organique qui tisse l'étoffe humaine. Aussi, la libre coopération de l'homme, dans la relation

de partenaire qui est celle du croyant, reste-t-elle fondamentale.

Lorsque je rencontre un homme, il peut m'inspirer de la sympathie, paraître d'emblée, digne de confiance, être apte à une suave et chaleureuse amitié. Il peut aller jusqu'à me manifester explicitement sa sympathie et me prouver son amitié. Si je ne prends pas moi-même l'initiative d'accueillir cette amitié, il n'y aura ni d'aimant, ni d'aimé. Le lien qu'on désigne du terme abstrait d'amitié, ne pourra guère s'instaurer entre l'autre et moi. La relation de partenaire reste inexistante : ainsi aussi la foi. L'homme doit, librement et tel qu'il est, entreprendre d'accueillir l'offre de Dieu.

B) STRUCTURE SPECIFIQUE DE LA RELATION QU'EST L'ENGAGEMENT DE FOI CHRETIEN.

Le geste de condescendance divine ne se limite pas à cette prévenance bienveillante qui rend attentif à l'offre de Dieu. Il se concrétise davantage en s'incarnant dans une démarche, en quelque sorte tangible, de Dieu lui-même, en personne, auprès de l'homme avec qui il veut renouer amitié.

1. Le *MBÒMBÒG* qu'est Jésus-Christ, le Médiateur.

Dans le processus "d'humanisation" de l'individu, jamais le groupe humain concerné n'intervient dans son ensemble. Dans les temps forts, rituels ou non rituels, il lègue explicitement ou implicitement ceux qui sont censés le représenter. En la personne de ces personnages, il est présent et agissant, à telle enseigne que la vérité de cette représentation ne peut être mise en doute. Dans le père, la mère, la parenté en général; dans le *mbòmbòg* ou un maître-initiateur donné, c'est le groupe tout entier dans la vérité vivante de son *mbòg* que l'individu rencontre.

De l'expérience de cette rencontre naît l'homme que devient l'individu. La qualité de son intégration au groupe humain qui devient le sien est directement fonction de la manière dont ces personnages incarnent le *mbòg* propre au groupe. On comprend l'importance particulière que revêtent de par leur rôle ceux qui sont censés manifester, rendre tangible en quelque sorte, le groupe et son *mbòg*.

L'idée de médiation apparaît très clairement dans la notion de *Mbòmbòg* , *Kōkō* ou *Ngenge*. Chacun de ces trois personnages porte le nom de sa fonction. Ce sont des termes pratiquement intraduisibles; mais on peut essayer de les transposer de la manière suivante : *mbòmbòg* est un doublet de *mbòg*, on devrait dire *mbōgmbòg*. Le premier g a disparu pour raison d'euphonie. *Kōkō* ou *Ngenge* sont restés identiques à eux-mêmes. Le *Mbò-mbòg* est une personne qui symbolise (17) le lien entre les individus du groupe et le *mbòg* de ce groupe, en même temps qu'il incarne le *mbòg*. Il en est de même pour les chefs de certaines sociétés d'initiation tel que le *Kōkō*, le *Ngenge*. La répétition du terme qui désigne la réalité à laquelle la personne du représentant est liée, sert à exprimer l'idée d'une certaine présence réelle (d'ordre symbolique) de cette réalité en cette personne. Le *mbòmbòg* n'est pas un délégué du *mbòg*, pas plus qu'il n'est le *mbòg* tout court. Etant une certaine présence du *mbòg*, il agit comme *mbòg* et aussi au nom du *Mbòg* . En résumé, le *Mbòmbòg* "incarne" le *mbòg* et a comme deuxième fonction d'être transmetteur entre les membres du groupe et le *mbòg* , et ceci, dans les deux sens.

---

(17) Au sens fort du terme.

La notion de médiation qui fonctionne dans cette tradition socio-culturelle est apte à présenter le rôle médiateur du Christ dans l'engagement de foi chrétien, bien entendu avec toutes les corrections éventuelles nécessaires.

L'acte le plus haut d'auto-manifestation de Dieu, le plus haut et le plus radical, tel que l'affirme le message chrétien, est Jésus-Christ (cf. par exemple tout l'Evangile de St Jean). Dans l'A.T., Dieu s'est manifesté à l'homme par différents truchements : Moïse, les Prophètes (18), des événements tel que l'Exode. Dans le nouveau régime de l'économie du Salut, le geste de condescendance divine a atteint sa plénitude dans la venue du Fils... "Quant vint la plénitude du temps, écrit St Paul, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la loi, afin de nous conférer l'adoption filiale" (Ga 4, 4-5, He 1, 1-2). L'offre divine de devenir le partenaire de Dieu, faite à l'homme, est confiée au Fils, le Christ Jésus. C'est en sa personne que Dieu, en personne, vient renouer amitié avec l'homme.

Jésus-Christ est du *mbòg 'Hilolombi*, l'unique et le même *MBÒMBÒG* que le monde ait jamais connu. Le croyant l'a confessé depuis l'aube du christianisme. Ce sera sa confession jusqu'à la fin des temps. *Mbòmbòg*, du *mbòg 'Hilolombi*, le Christ en a la plénitude. C'est ce qu'affirme, après Nicée et Ephèse, le concile de Chalcédoine (19). Cette confession fait partie du patrimoine commun de la foi chrétienne. D'après Chalcédoine, le Christ Jésus est Dieu vraiment (Θεός ἀληθῶς); il possède en lui,

---

(18) Encore que certains Pères de l'Eglise affirment, sans être désavoués, que c'est le logos-pédagogue qui s'exprimait par les prophètes et même par la Loi (cf. Clément d'Alexandrie : le Pédagogue I).

(19) Voir le chapitre sur la formule de foi de Chalcédoine.

la plénitude de la divinité (τέλειον ... ἐν θεότητι) (20). C'est pourquoi, lorsqu'on rencontre ce *Mbɔ̀mbɔ̀g* du *mbɔ̀g 'Hilolombi*, Jésus-Christ, c'est réellement Dieu en personne que l'on rencontre.

Avec le Christ on n'a pas affaire à un intermédiaire quelconque entre Dieu et l'homme. Par son engagement de foi chrétien et en lui, l'homme qui devient croyant grâce à sa rencontre avec le Christ, est introduit, d'une certaine manière, au cœur même du *mbɔ̀g 'Hilolombi*, il fait connaissance de Dieu lui-même.

Mbɔ̀mbɔ̀g du *mbɔ̀g 'Hilolombi*, le Christ est aussi la Bouche de Dieu. La confession de foi de Chalcédoine comme l'Ecriture elle-même (cf.St Jean, par exemple) parle de Λόγος que l'on traduit par *Verbum* (lat.), le Verbe (fr.). Le Basa parlera volontiers de *"Nyɔ̃"*, la Bouche (21). Avec sa Bouche, Dieu révèle ce qu'il est; elle, fait savoir ce qu'il veut; elle montre ce qu'il fait. Elle est l'auto-manifestation de Dieu.

La Bouche de Dieu révèle qui est Dieu par la manière dont elle se définit par rapport à lui. Le Christ se dit le Fils par rapport à Celui qu'il appelle son (le) Père (Lc 10, 22; 22, 70; Jn 17, 1...3, 35; cf. Formule de foi de Chalcédoine).

Par sa Bouche Dieu fait savoir ce qu'il veut, entreprend et montre ce qu'il fait. Dieu, le Père, notre Sauveur, "qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tm 2, 3),

---

(20) Cf. DzS n° 301 : Définition dogmatique du Symbole de foi de Chalcédoine p. 106-109.

(21) C'est par le terme basa "Nyɔ̃" = la bouche, que nous avons traduit le terme grec Logos de la formule chalcédonienne.

"a envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui" (1 Jn 4, 9). "Qui croit au Fils a la vie éternelle; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie (Jn 3, 35-36).

C'est enfin par la parole de sa Bouche que Dieu porte à son accomplissement ce qu'il entreprend. Par sa fonction multiforme, la parole ne fait pas que révéler le locuteur. Elle exerce une action transformatrice sur l'interlocuteur, non certes de manière mécanique, mais en provoquant l'adoption, par l'autre, d'une attitude, l'engagement dans une conduite qui décide de son destin : la parole d'amitié ou d'amour, la parole de pardon ou de réconciliation; la parole d'encouragement ou de réprimande etc... aucune d'elles ne peut laisser l'auditeur indifférent. Et le croyant, quant à lui, sait par l'ensemble du témoignage chrétien que la Parole qui sort de la Bouche de Dieu est celle d'un Amour qui appelle à une Vie infiniment élevée, qui dépasse les possibilités de l'homme : Pour "nous et pour notre Salut" le Fils a été envoyé (cf. le Credo).

Le Christ n'est pas seulement *Mbɔ̀mbɔ̀g*, Bouche de Dieu, Fils et Parole qui sort de la Bouche. Le concile de Chalcédoine affirme qu'il est aussi homme vraiment (ἄνθρωπος ἀληθῶς) (20). Il possède en lui la plénitude de l'humanité, hormis le péché. On peut dire de lui qu'il est un *"mud-binam-bina ni mbalè"* (homme-aux-quatre-membres, avec vérité = réellement), *habès dibehba dimam* (hormis les mauvaises choses). Est-ce à dire que humainement parlant, Jésus est à la fois Juif, Japonais, Américain et négroafricain, Basa ? Assurément que non. Il reste Juif et rien de plus. Son oui total à la condition humaine totale doit signifier qu'en lui toutes les expressions particulières de l'humanité commune, hormis le péché,

---

(20) Cf. DzS n° 301 : Définition dogmatique du Symbole de foi de Chalcédoine p. 106-109.

dans leur intégralité, trouvent légitimité et justification. Il ne fait acception d'aucun type d'homme. Tous ont la même valeur à ses yeux et se trouvent être dignes des mêmes faveurs du Père qui veut le salut de tous. Chaque individu, comme chaque groupe d'hommes, doit pouvoir dire du Christ: il est homme vraiment (et le meilleur qui soit) ἄνθρωπος ἀληθῶς ; et il doit pouvoir vérifier cette affirmation à l'intérieur de la vérité de sa manière propre de rendre compte de l'homme, de sa visée de l'être humain. De ce droit, personne ne peut être exclu, même ceux des hommes ou des types d'hommes qui sont censés être en voie de disparaître à plus ou moins brève échéance !

Le Christ est ἄνθρωπος ἀληθῶς : est une affirmation de foi radicale et fondamentale comme l'est celle du Christ en tant que Θεός ἀληθῶς. Elle éclaire singulièrement tout projet de transmission et d'annonce du Message chrétien et lui assigne son champ propre avec des limites bien déterminées. Elle exclut de son programme toute tentative quelle qu'elle soit visant à convier quelque peuple ou quelque individu "à s'élever sous la conduite de la religion chrétienne à une forme supérieure d'humanité et de culture" (22). Ce n'est que parce qu'il assume, accepte tout l'homme, tel qu'il est dans son type humain réel que le Christ peut le sauver (23), et le sauver tout entier.

Homme vraiment, le Christ n'est pas un prototype, un modèle humain sur lequel les autres doivent être taillés. Il est plutôt, dans sa singularité même, celui qui dans tous les peuples du monde doit pouvoir être, dans

---

(22) Cf. Exemple : Evangelii praecones. Il n'existe pas un seul homme, pas plus qu'un peuple qui reconnaisse dans le Christ un anthrôpos alêthôs dans le même temps qu'il s'en irait, sous quelque prétexte que ce soit, livrer au mépris, à la destruction et enfin à l'abandon ce qu'en même temps il appelle homme, sa dignité, ses droits et ce que cet homme a de plus cher, ce dont il a une idée aussi élevée : anthrôpos alêthos. La mission des temps modernes peut encore se convertir au message chrétien.

(23) L'argument sotériologique est classique chez les Pères.

la vérité, le frère de tous et de chacun. Chez les Nègro-africains, les Bantu, les Basa, ou chez d'autres, homme vraiment et respecteux de toutes les règles d'hospitalité, il n'aura aucune peine à être trouvé un homme particulier parmi les autres et s'il le désire,l'un d'entre eux véritablement : un frère, être regardé comme un *"man lon"*, un *"ngweles"* (24).

De telle sorte que dans toute sa dignité et aussi à cause d'elle, il trouvera la place qui lui revient parmi les *"Bambòmbòg"* et les *"Basogo-sogo"*; dans toute la mesure de sa dignité il siègera parmi eux. Qui lui disputera, sans ridicule, la place primordiale qui est la sienne ? Seul, portant sur ses épaules la charge et revêtant la dignité de *Mbòmbòg* du *Mbòg* divin, il sera aussi seul à porter sur ses épaules la charge de *Mbòmbòg* suprême du *mbòg* humain, et à en revêtir, par le fait même, la dignité.

La mission des temps modernes aussi devrait savoir jusqu'à quelles racines elle doit descendre pour pouvoir réaliser ce qui est son projet : la transmission du message chrétien.

Tout ce qui précède peut être résumé de la façon suivante : *Mbòmbòg* du *Mbòg 'Hilolombi*,le Christ peut, dans la vérité, transmettre à tous les hommes le message du Père, puisqu'il est le Fils, la Bouche, la Parole et un homme réellement. Mais aussi, *Mbòmbòg* du *mbòg* humain, il peut, dans la vérité, transmettre au Père, ce que l'homme, c'est-à-dire tout homme et tout l'homme, est dans toutes les dimensions de sa réponse à l'offre divine d'être le partenaire de Dieu. A la fois Dieu vraiment et homme vraiment, reconnu tel par le croyant (20), ce *Mbòmbòg* unique, le Christ,

---

(20) Cf. DzS n° 301 : Définition dogmatique du Symbole de foi de Chalcédoine p. 106-109.

(24) Ces deux termes s'opposent à "nlolo" (immigré, qui continue à être considéré comme étranger) et désignent le natif, le fils du pays.

est bien celui dont St Paul dit : "... Dieu est unique, unique aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous" (1 Tm 2, 5-6).

L'engagement de foi chrétien trouve ainsi dans le Christ son fondement, sa justification et le lieu unique de son déploiement. Chaque chrétien et toute la Communauté des chrétiens dans son ensemble, devrait comprendre quel est le poids de la charge qui est le leur. Certes, ils ne remplacent nullement le Christ. Mais, depuis que celui-ci a été retiré de notre condition de mortel, l'un et l'autre ont la grave mission de témoigner de Jésus-Christ, et ce n'est que dans ce témoignage qu'on peut désormais le rencontrer, faire sa connaissance et éventuellement se fier à lui. Etre croyant c'est participer d'une certaine manière à la médiation du Christ.

2. Le partenaire divin.

On a appris à le connaître grâce au Médiateur. C'est dans le Christ que Dieu, tel que le connaît la révélation chrétienne, se révèle et qu'on peut le connaître : effectivement "nul ne sait qui est le Fils si ce n'est le Père, ni qui est le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler" (Lc 10; 22). Il est le Père du Fils unique, Dieu qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à le connaître (cf. 1 Tm 2); celui qui envoie son Fils afin que les hommes deviennent aussi des fils par l'adoption filiale en recevant l'esprit de fils adoptifs. "... Et la preuve que vous êtes des fils, écrit St Paul, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils (υἱοθεσία) qui crie : Abba, Père ! Aussi n'es-tu plus esclave mais fils; fils et donc héritier de par Dieu" (Rm 8, 15-17 et Ga 4, 5-7). Dieu est enfin ce Père qui, ayant envoyé son Fils unique aux hommes veut que ceux-ci, unis à ce Fils et par Lui, parviennent par-delà cette vie et la mort, à la vie d'union éternelle avec lui.

3. Le Partenaire humain.

De par sa nature même, l'offre d'amour du partenaire divin révèle l'homme comme un être en état de rupture et de séparation d'avec Dieu. Il est privé de cette vie que le *Mbòmbòg*, envoyé du *Mbòg 'Hilolombi*, lui apporte dans sa propre personne. Ce destin qui est le sien depuis avant sa naissance et peut être aggravé par son comportement individuel, est appelé le péché.

Par le péché l'homme a perdu l'amitié de Dieu et n'a plus, de lui-même, aucune possibilité de la rétablir alors même que dans ses quêtes quotidiennes de joie, de plaisir et de bonheur, il court désespérément après ce partenaire qu'il a abandonné. Mais les faveurs de Dieu sont sans mesure et là même "où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé : ainsi, continue St Paul, de même que le péché a régné dans la mort, de même la grâce règnerait par la justice pour la vie éternelle par Jésus-Christ notre Seigneur" (Rm 5, 20). Il reste donc à l'homme d'accepter en toute liberté l'offre divine d'être le partenaire de Dieu.

4. L'Acte d'engagement de foi chrétien.

A la question "qu'est-ce que la foi ?" , le catéchisme basa dont on a parlé plus haut, donne la réponse et les quelques développements suivants (25) :

---

(25) Nous transcrivons tout le passage parce que la question est d'une importance particulière pour l'exposé.

Questions	Réponses
n° 147 - *Kindjè iye Nèbè ?*	- *Nèbè i ye lèm lam iye lè Djòb anti bes inyu nèbè mam mòmaso a bikal, ni tò ki Eklesia iniga bes.*
- Qu'est-ce que la foi ?	- La foi est une bonne habitude (vertu) que Dieu nous donne pour croire tout ce qu'il a dit et tout ce que l'Eglise enseigne.
n° 148 - *Inyuki dinlama nèbè mam mòmaso Djòb a bikal ni tò ki Eklesia iniga bes?*	- *Dinlama nèbè mam mòmaso Djòb a bikal ni tò ki Eklesia iniga bes : inyulè Djòb a tabe lè a log bes tò nwas a tabe lè a nwas lè Eklesia ye iniga bes dihoha.*
- Pourquoi devons-nous croire tout ce que Dieu a dit et tout ce que l'Eglise enseigne ?	- Nous devons croire tout ce que Dieu a dit et tout ce que l'Eglise enseigne, parce que Dieu ne peut pas nous tromper ni permettre que son Eglise nous enseigne des erreurs.

- *Eklesia Katolika romana iye lè inhos be mbamba, yòn ntibil tònlènè bes mam mòmaso maye lè Djob a bikal bes. Dinyil ma mam i nyò Tada wes Numpubi Papa nu a bitemb ńò Petrus Numpubi, lonni Bibisòb biye lè bibitem i mino mi Apostèl ipè. Apostèl babiniglè ma mam inyò Yesu Kristu nyèmèdè.*

- L'Eglise catholique romaine qui ne se trompe jamais, est celle qui nous explique bien tout ce que Dieu nous a dit. Nous tenons ces choses de la bouche de notre Saint Père le Pape qui a remplacé St Pierre, et des Evêques qui ont remplacé les autres Apôtres. Les Apôtres ont appris ces choses de la bouche de Jésus-Christ lui-même.

D'entrée de jeu, quelques remarques s'imposent. D'abord, il a été précisé que ce catéchisme est l'organe essentiel de transmission du message

chrétien aux populations ici concernées. Ensuite, l'essai de définition que l'on y donne de la foi, se voudrait probablement théologique (26), c'est-à-dire une réflexion sur l'attitude du croyant affronté aux problèmes de la vie concrète, dans un contexte déterminé. En fait, c'est une formule de transposition de contenu, du plan de la foi au plan du savoir; tentation quelque peu insidieuse pour tout catéchisme, puisque dans ces manuels, on s'efforce "d'enseigner", de faire connaître "quelque chose". Mais sur ce point, on ne peut même pas invoquer le premier concile du Vatican pour appuyer un tel déplacement d'accent. Et si, face à de telles formules, on réclame une mise au point, ce n'est pas pour écarter toute formule; au contraire, c'est pour rendre aux formules leur véritable fonction qui est de médiatiser la rencontre avec "un autre" qui, ici, est Dieu même. La formule n'est pas le terme de la foi; elle est un moyen visant à rendre possible l'ouverture sur "l'autre".

Si l'acte d'adhésion au Christ est pour l'homme concret, particulier, un engagement véritable dont l'emprise sur lui est telle que toute sa vie s'en trouve transformée, il importe que l'initiateur, en l'occurrence le messager de l'Evangile, vérifie bien si les "instruments" qu'il utilise, sont bien adaptés au travail qu'il entreprend. Réduire la foi à un savoir objectif, ou au contraire la transformer en une confiance exclusivement affective, c'est, dans les deux cas, manquer ce que la foi est vraiment.

Pour restituer à la foi son sens véritable et ramener la théologie de la foi dans l'optique, normale, de l'Ecriture et de la tradition ancienne, il faut tenter de retrouver ce que font les hommes quand ils croient, se fient les uns aux autres dans la vie.

---

(26) Une certaine théologie qui fait de la foi un savoir.

L'expérience quotidienne et le bon sens de n'importe quel homme sont aptes à fournir ici des éléments d'observation et de réflexion importants.

Je sors de chez moi. Je me rends à une réunion ou à une quelconque invitation. Là, je rencontre bien des gens que je n'avais peut-être jamais connus auparavant. Au hasard des regards, des gestes, des paroles entendues ici ou là, et peut-être à la faveur d'une conversation inespérée, quelque fois sans importance, j'entre en contact avec telle personne déterminée. Quelque chose en elle, parfois apparemment futile, ou une circonstance peut-être indépendante de sa volonté, fait qu'elle m'apparaisse comme "quelqu'un de bien", sympathique, attachant. Au cours de nos échanges sur des sujets importants ou banals, une évidence s'impose à moi : "cet homme est digne de crédit; on peut se fier à lui; on peut lui faire confiance..." Par la suite, ce qui n'était qu'esquisse, qu'une vague impression, grandit et se précise. Je m'ouvre toujours plus grandement à ce personnage qui, de plus en plus, prend place dans ma vie; tandis que réciproquement, lui aussi s'ouvre à moi, petit à petit, sans réserve, et toujours davantage. On se lie d'amitié. Celle-ci grandit au fil des jours et des événements, exposée aux aléas qui jalonnent le cours de toute existence d'homme.

Certes, je voudrai que mon ami soit loyal, sincère et qu'il reste toujours aussi sympathique. De son côté, il souhaitera que je sois de même pour lui. Mais, bien que total dans un certain sens, le don gratuit de crédit que je lui fais, n'est nullement la conséquence du fait qu'il ne se trompe pas ou qu'il ne peut tromper un autre. Il pourra me tromper; il se peut même qu'il me trompe souvent. Je le lui reprocherai et parfois j'envelopperai d'une aimable indulgence ce que les autres jugent inacceptable.

Que mon ami soit courageux ou pusillanime, puissant ou faible, je continuerai néanmoins à me fier à lui aussi longtemps qu'il reste cet ami que

j'aime. J'ai foi, je crois en lui (27).

En soi, la foi n'est fondamentalement liée ni à l'autorité, ni à l'infaillibilité de celui qui commande, ni à aucune des qualités affectant celui qui en est "l'objet". Ce serait un abus de l'attribuer à quelque cause que l'on puisse soumettre entièrement à une explication d'ordre purement rationnel. La foi est un don gratuit, celui d'un crédit total qu'une personne fait à une autre personne (susceptible de l'accueillir) et qui se traduit par un rattachement profond à cette personne, défiant souvent la raison raisonnante : "j'ai foi en toi, je te crois, c'est tout", telles sont les paroles qu'il n'est pas du tout rare d'entendre l'aimant adresser à l'aimé. Que le partenaire soit humain ou divin, cela n'apporte, de soi, rien de décisif quant au fond du problème.

On comprend dès lors que lorsqu'il est effectif, le lien de foi représente un type d'"être-avec" symbolique et existentiel, de caractère fondamental et radical (28). Son ampleur et son emprise sur l'existence des partenaires engagés sont telles qu'elles enserrent dans sa totalité la vie de ces partenaires.

---

(27) Par contre, j'accorderai difficilement ma confiance à celui qui ne prétend la mériter que parce qu'il ne peut ni se tromper ni me tromper et qui, de surcroît, du haut de son infaillibilité, exige que je me fie à lui. Qu'il me commande de l'extérieur ou qu'il me subjugue par ruse, le comble est le même. A tort ou à raison, j'hésiterai, même si je devenais l'humilité en personne, car je me dirais : "il se pourraît bien que ce soit cette fois qu'il va se tromper ou tromper un autre; bien plus, et ce serait le pire, qui pourrait intervenir le jour où il décidera de tromper tout le monde ?" Tout le cheminement de ma pensée peut reposer sur un sentiment d'orgueil et tenir lieu de justification à mon refus de me livrer à autrui. Ce peut être un prétexte sans honneur et sans noblesse. L'évidence, elle, reste infrangible.

(28) Cf. supra, chap. IV, sect. II surtout, et sect. III.

Comme auteurs ou plutôt avec eux, la foi implique de part et d'autre, chez les partenaires, une conduite réciproque. Etablis partenaires d'un même lien existentiel, les deux personnes deviennent du coup, complémentaires au sein d'un destin commun. Et l'acte de foi chrétien, malgré son originalité, n'a pas d'autre statut que celui propre au lien que met en place entre deux personnes le don gratuit d'un crédit total.

Les circonstances à partir desquelles s'allument l'étincelle qui enveloppe les partenaires de sa lumière unifiante et qui, habituellement, est une expérience de la rencontre, peuvent beaucoup varier. Le résultat, lui, reste sensiblement le même. On peut rencontrer quelqu'un de façon immédiate, directe, "en chair et en os". Mais on peut aussi faire sa connaissance à travers toutes les formes de témoignages qui, en quelque sorte, dilatent l'être concret du personnage au-delà des limites du temps et de l'espace que lui impose sa corporéité : tels sont, par exemple, les écrits d'un auteur, les témoins humains de première, de seconde ou de troisième main, jusqu'aux "on dit" de la rue les plus confus. L'essentiel, c'est qu'on soit "saisi" dans l'expérience de la rencontre avec l'autre en tant que tel.

Dans cette sorte de confiance totale qu'on fait à l'autre, naît le croyant, lequel est totalement "pris" par la "main" qu'il tient parce qu'elle s'est donnée à lui. Mais, invention originale de son propre geste, le croyant qui est aussi un aimant, cesse d'exister par le geste contradictoire qui retire ce même crédit à celui qui en était le bénéficiaire.

L'homme "touché" dans la rencontre voit ses attitudes et ses comportements vis-à-vis de son partenaire et de son propre entourage totalement remodelés et transformés. Il peut alors rayonner, s'il le veut, et "contaminer" d'autres personnes si la relation qui le fait être tel, est assez solide, profonde et vraiment déterminante.

A partir d'une telle expérience de la rencontre, la personne "marquée" n'est plus seulement un père, une mère, un ami, un époux ou une épouse, un "géniteur" et un croyant : elle est père-croyant, mère-croyante, ami-croyant, etc., bref l'un et l'autre tout à la fois, fondus en un seul : en somme, une personne "refaite" d'une manière tout à fait nouvelle. Et, dans cette forme nouvelle d'elle-même, elle "tient" dans l'existence par cette sorte de "transmigration" symbolique d'elle-même au cœur du don gratuit de son crédit total à son partenaire.

Pour exprimer cette conduite humaine originale, la Bible et plus exactement le Nouveau Testament, utilise les mots *pistis*, *pisteuein* et des termes apparentés. Tout en tenant compte du statut propre aux partenaires de l'engagement de foi chrétien et de la structure qui lui est spécifique, la Bible ne décrit rien d'autre par ces termes que la réalité de cette relation-là (1). Qu'on croie le partenaire en ce qu'il dit ou en ce qu'il fait, qu'on le connaisse au sens intellectuel (rationnel) ou alors global de ce terme, cela résulte du fait qu'on se fie à lui plutôt qu'il ne le fonde ou qu'il n'en est la justification.

Pour décrire le phénomène humain de la foi, le Basa n'a pas, semble-t-il, de termes équivalents appropriés. Raison pour laquelle, peut-être, l'on a eu recours à deux expressions dont il convient de faire maintenant l'analyse.

---

(29) A ce sujet, les pages intéressantes de J. BARR : "Sémantique du langage biblique"; Aubier-Montaigne. Editions du Cerf, Delachaux & Niestlé - Desclée De Brouwer, Paris, 1971; p. 187-214, sont à voir.

Précisons tout de suite que le missionnaire catholique et le missionnaire protestant ont choisi deux termes différents (30) : le premier utilise *nèbè*, et le second, *hemlè*.

Et d'abord, *nèbè*. Bien qu'il soit passé dans la langue religieuse grâce au catéchisme, ce terme ne semble pas éclairer pour autant la réalité qu'on a voulu lui faire désigner; au contraire. En effet, *nèbè* est d'abord un verbe qui, avec plusieurs nuances, évoque comme sens immanent l'action de répondre à un appel ou à une parole qu'un locuteur adresse à un allocutaire. Il décrit l'action de répondre affirmativement lorsqu'il s'applique à une opinion ou à une quelconque énonciation abstraite; dans ce cas, il veut dire tenir pour vrai, admettre qu'il en est réellement ainsi. Par exemple :*a nèbè lè nyaŋ a nkòn* = il a admis (s'est laissé convaincre) que sa mère est malade. Le contraire est alors *penda* = rejeter, contredire une opinion, douter, refuser de croire que, refuser d'admettre pour vrai. Et lorsque *nèbè* est utilisé plutôt dans le cas d'un "objet" concret, il signifie accepter, accueillir, admettre. Son contraire, dans ce cas, est *cel* (31) , qui veut dire refuser, repousser. Exemple : *hingòn-da hi ncel nlom* = la jeune fille a refusé le prétendant; *a ncel libii* = elle a refusé le (d'aller en) mariage. Il importe de faire observer ici que dans un exemple tel que : *hingònda hi nèbè libii* = la jeune fille a accepté (de se marier) le mariage, ce n'est pas le mariage qui est le terme direct réel de *nèbè* ; il en est de même pour l'expression : *a ncel libii*. *Libii* n'est pas ce qui est directement visé par le verbe *cel*. En fait, "l'objet" direct ou mieux le terme véritable de *nèbè* est la proposition faite au sujet de (mariage, prétendant). On retrouve alors le premier sens de *nèbè* (s'appliquant à une opinion, une doctrine).

---

(30) Il n'est pas improbable que ce besoin d'utiliser deux langages différents, ait été guidé par une recherche consciente de la "différence".

(31) Lire : tjel comme child(angl.).

La preuve que le traducteur a choisi le terme *nèbè* en fonction de son sens réel et de ses nuances, est donnée par la réponse à la question 149 du catéchisme, relative au péché contre la foi. Selon cette réponse, la première catégorie de péché contre la foi est le doute, le refus de tenir pour vrai (*penda inyu mam ma nèbè* = doute au sujet des choses de la "foi"). Le développement final de cette réponse note que l'on pèche aussi contre la foi lorsqu'on écoute ou qu'on lit volontairement les doctrines des groupes qui enseignent des erreurs (32).

Nèbè est aussi un substantif et désigne l'action exprimée par le verbe du même nom.

Ensuite, *hemlè* . Comme forme verbale, *hemlè* est le réversif du radical *hèm*, verbe qui évoque, comme sens immanent,l'action d'émettre vers l'extérieur, au loin, un son, un cri; il signifie donc souffler, siffler, le plus souvent à l'aide d'un instrument, et aussi siffloter. Exemple : *a ŋhèm hyoa* = il fait entendre un sifflotement, il sifflote. En tant que réversif, *hemlè* évoque l'action d'émettre en écho à, de faire entendre un son, un cri en retour, et donc de répondre; la fonction du réversif étant d'exprimer l'action opposée lorsqu'il s'agit d'un geste, d'un mouvement ou d'une action que l'on peut faire en sens inverse (33). Par exemple : *a ŋhemlè be jam mè nkal nyè* = il n'a pas cru à (la vérité, l'exactitude de) ce que je lui ai dit. Comme *nèbè*, *hemlè* ne s'emploie que dans le domaine de l'énonciation des opinions, des doctrines, etc. et signifie accepter pour vrai, croire à (l'exactitude d')une parole, etc. C'est donc l'équivalent de *nèbè*. Son contraire est également *penda*.

---

(32) "Katekismus i maeba ma katolika ni hob basa"; Douala, 1967, p. 48.

(33) Voir Dictionnaire Basaa-français, par P. LEMB et F. DE GASTINES, Douala 1973, p. (35) - (42).

Il apparaît que dans le choix des termes évoqués et de leurs différents emplois, pour signifier la foi, les missionnaires des confessions signalées ont opéré - volontairement ou non - une transposition de la foi de son statut de réalité propre, qui est un vécu interpersonnel, en un phénomène d'ordre intellectuel, rationnel. Mais ce faisant, ils n'ont fait que transporter et appliquer dans le monde basa l'un des courants dominants (le rationalisme) de la théologie en vogue dans leur propre monde humain.

Par contre, il existe en basa une expression qui semble mieux traduire la réalité du lien qui attache tout ensemble celui qui croit et celui qui est cru. C'est : *bòd-ɲèm* (comme forme à la fois verbale et nominale).

Bòd (34) est un verbe qui décrit l'action de poser, mettre, placer, laisser tomber sur... Mais il convient d'en préciser les différents aspects; car, il existe d'autres verbes qui expriment la même idée qu'évoque le verbe précédent; ainsi *bii* = mettre, garder ou placer sans aucune nuance particulière; *ha* = mettre dans; *keh* = mettre, placer sur. *Bòd* est toujours utilisé en rapport avec ce qui est mou, facilement déformable, malléable; par exemple, le mortier (pour crépir les cases), de la pâte à pain ou à beignets. On l'emploie aussi, par extension, dans le cas de tout ce qui est mou et manque de fermeté, de consistance propre. Il évoque donc l'action de poser, de mettre, de laisser tomber quelque chose de mou sur... Exemple : *a mbòd biteg i teble* = il a laissé tomber de la terre molle (ou de la boue) sur la table.

Tout en tenant toujours compte de la qualité, déjà indiquée, de l'objet, *bòd* peut dénoter dans l'action accomplie sur l'objet une certaine démesure

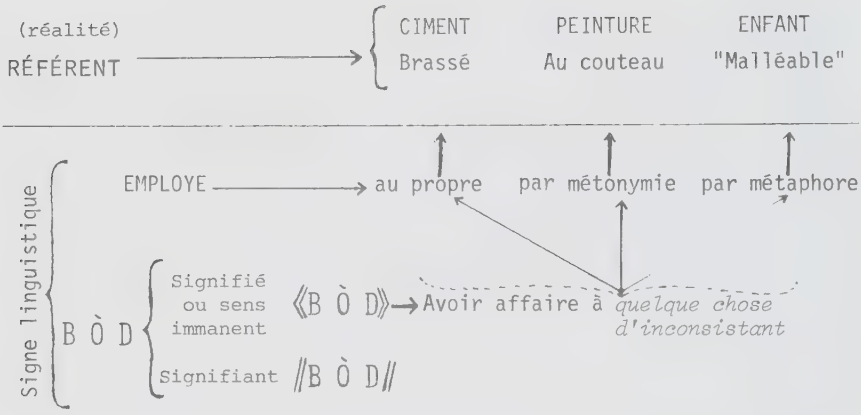
---

(34) Prononcer ton haut (´).

par rapport à la quantité, ou de la surabondance dans ce qui a été réalisé; exemple : *a mbɔ̀d moo i su* = il s'est enduit le visage avec trop d'huile (avec une couche d'huile trop épaisse). Ensuite, du point de vue de l'agent ou du locuteur, *bɔ̀d* comporte deux aspects particuliers : l'un peut connoter une certaine répulsion vis-à-vis de l'objet, et l'autre une attitude affective positive. Deux exemples : *a mbada i yɔ̀m mahindi i, a bɔ̀d yɔ̀ i nyu* = il a pris cette chose crasseuse et l'a mise sur le corps (s'en est revêtu). Dans cet exemple, l'aspect de répulsion soulignant en même temps un excès dans la quantité, se rapporte moins à la chose en tant que telle qu'à la saleté dont elle est affectée ; cependant l'aspect de mollesse est celui de la chose elle-même. Deuxième exemple : *Bakana ba mbɔ̀d ɓon bab kiyaga* = les Blancs entourent leurs enfants de soins exagérés. On doit noter dans ce cas deux traits particuliers du verbe *bɔ̀d* : il s'agit ici d'un emploi métaphorique (que nous avons traduit par entourer) et qui dénote de la part du sujet une attitude affective positive, mais en même temps *bɔ̀d* souligne une exagération, un excès dans l'action "d'entourer", "de soigner".

L'expression basa *pɔ̀d libɔ̀d* illustre bien l'emploi métaphorique qu'on vient d'évoquer; elle signifie parler en faisant comme si l'on avait peur d'écraser les mots (considérés comme des objets mous, des réalités fragiles) qu'on emploie. L'équivalent français serait, peut-être, zézayer.

Dans l'action qu'il décrit, *bɔ̀d* renvoie dans tous les cas à une certaine idée de "fragilité". Soit le schéma d'analyse que voici :



Dans cette expression *bòd-ńèm*, le terme *ńèm* ne désigne pas le viscère thoracique cœur mais tout l'homme selon l'angle de l'une de ses références essentielles spécifiques; il est considéré ici en ce qu'il a de plus intime, de central, de profond et d'inviolablement "secret". Le *ńèm* est le siège de la pensée et des sentiments, c'est-à-dire l'homme en tant que doué de connaissance (d'ordre intellectuel surtout) et d'affectivité (35).

Bòd-ńèm (forme verbale) veut dire mettre son cœur "dans"..., tel qu'on laisse tomber ou se reposer sur quelque chose d'autre, une chose dénuée de consistance, de solidité propre. *Mè mbòd ì ńèm ni nyè* signifie : je me fie à lui, j'ai foi en lui. Si l'on veut transposer correctement cette expression, il faudrait d'abord inverser les deux membres de la phrase et dire : *ni nyè, mè bòd nèm,* c'est-à-dire avec-lui, j'ai foi. Le *"ni nyè"*

(35) Voir supra, chap. XI; section I, D : 4, 2°. Et ci-dessus le schéma d'analyse.

est à transposer par ma relation à lui, et ceci pour la raison suivante : *Ni* est ici la forme abrégée de *loṅni*; ce dernier est le composé de *loṅ* et de *ni*. *Ni* est alors une préposition et veut dire avec. *Loṅ* est un substantif qui désigne la compagnie, l'"ensemble", le groupe. Aussi *loṅni* doit-il être traduit par auprès de, avec, en compagnie avec, non au sens locatif mais existentiel, de "en union-avec", "ensemble-avec". L'expression *ni nyè* (36) signifie donc en-union-avec lui. *Mè mbòd ṅèm ni nyè* signifie exactement : en-union-avec lui, j'ai de quoi faire reposer mon cœur.

Mais il faut remarquer que cette forme verbale de l'expression est peu utilisée. On emploie plus couramment son équivalent nominal : *a ye mè bòd-ṅèm* = il est pour moi celui en qui je laisse reposer mon cœur. Lorsqu'on accorde à quelqu'un une confiance totale, qu'on tient beaucoup à lui, qu'on l'aime, on l'appelle son *bòd-ṅèm* (forme nominale). On ne laisse pas "son cœur reposer en lui" pour une raison qui serait différente du fait de l'existence pure et simple de sa personne. Il est lui-même l'objet du don gratuit qu'on lui fait. C'est le sens fort de l'expression. Dans un cas différent, on parlera plutôt de *bodol* = espérer. Exemple : *mè gwe bodol ni nyè* ou *mè mbodol ni nyè*, signifient l'un et l'autre : j'ai confiance ou j'ai espoir en lui (sous-entendu, parce qu'il fera ceci ou cela pour moi, me donnera telle ou telle chose).

L'acte de foi chrétien est une réalité analogue. C'est, comme on vient de le voir, une relation dans laquelle les partenaires (divin et humain) sont liés, non pour quelque motif extérieur à leur personne respective (une telle relation cesserait d'ailleurs d'être constitutive de l'être

---

(36) Dans la phrase : mè mbod nèm ni nyè, "ni nyè" peut être remplacé par son équivalent i nyèni qui veut dire chez lui. Et l'on dit parfois mè mbod nèm i nyèni = je laisse reposer mon cœur "chez lui", donc j'ai foi en lui.

des partenaires), mais pour ce qu'ils sont en eux-mêmes : je te crois, je t'aime, j'ai en toi un crédit total parce que c'est toi. La vie du croyant est tout entière sous l'emprise de ce lien.

Pour le chrétien qui cherche à atteindre à une intelligence plus profonde de la réalité de la foi qu'il vit, peut surgir la question radicale de savoir pourquoi l'homme croit ? et pourquoi il a foi en Dieu ?

Sans prétendre fournir une réponse ultime à une question aussi complexe, l'expression que l'on vient d'analyser *"bòd-ɲèm"* semble comporter quelques éléments de réflexion pour une réponse possible. La première remarque est que, dans le cadre des références humaines spécifiques, le Basa emploie le verbe *bòd* généralement de manière exclusive à propos du seul *ɲèm* (cœur); ce qui a d'ailleurs donné lieu à la formation de l'expression consacrée *bòd-ɲèm*. Dans l'analyse qui a été faite de ces références au chap. IX, D4, il est apparu que, comme les autres instances de l'être humain individuel, *ɲèm* est tout l'homme mais sous l'angle particulier d'être apte à connaître et à avoir des sentiments; bien mieux : le *ɲèm* désigne l'homme en tant que "secret" intime et inviolable de lui-même. *Mud a yenè i kede ɲèm* (= c'est "au-dedans/au cœur " de lui-même qu'est l'homme, ou encore : le cœur est le "chez-soi" de l'homme), disent les Basa. Qu'est-ce à dire ? Si ce n'est que l'homme est fondamentalement "cœur ".

On peut faire ici quelques rapprochements avec la conception de la Bible ancienne (37). Chaque fois que Yahvé se tourne vers le peuple d'Israël pour le réprimander, le ramener à lui, lui faire connaître ses promesses,

---

(37) Sur ce sujet, voir l'intéressante étude de P. DHORME : "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien", J. GABALDA, Paris, 1923, p. 109-128.

nouer une alliance avec lui, etc., c'est à son cœur *(Leb)* qu'il s'adresse. Des passages abondent, qui l'illustrent clairement. Le Premier Livre des Rois parle de l'inconduite de Salomon en ces termes : "quand Salomon fut vieux, ses femmes détournèrent son cœur vers d'autres dieux et son cœur ne fut plus tout entier à Yahvé son Dieu..." (1 R 11, 4). On trouve des formules analogues dans les psaumes à propos, par exemple, des infidélités d'Israël pendant la traversée du désert : "leur cœur ne fût pas droit envers lui (Yahvé), ils étaient sans foi en son alliance" (Ps. 78, 37).

Toujours pour lui reprocher ses infidélités, Yahvé, par la bouche du prophète Jérémie dit d'Israël : "... ce peuple possède un cœur dévoyé et rebelle; ils se sont dévoyés" (Jr 5, 23); parlant de la nouvelle alliance qu'il va conclure avec Israël, Yahvé annonce : "je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur" (Jr 31, 33). Annonçant, ailleurs, par le prophète Ezéchiel, au peuple dispersé et exilé la promesse d'une prochaine délivrance et d'une nouvelle alliance avec lui, il dira : "... je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau : j'extirperai de leur corps le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'il marche selon mes lois". (Ez. 11, 19-20). Selon Ezéchiel, chap. XVIII, l'idée de responsabilité personnelle commence à être oubliée en Israël comme en témoigne ce proverbe devenu courant parmi le peuple : "les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacés". Par le truchement de son prophète, Dieu intervient en ces termes : "débarrassez-vous de tous les péchés que vous avez commis contre moi et faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau". (Ez. 18, 31). Ailleurs encore, Yahvé affirme : "je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair... et je ferai que vous marchiez selon mes lois..." (Ez. 36, 26-27).

Comme on le voit, dans la Bible (ancienne) comme chez les Basa, le cœur est, de l'homme, ce qui le définit de la manière la plus profonde, la plus radicale. Par lui, l'homme connaît, il aime, il peut haïr l'autre etc. C'est par le *ɲèm*, équivalent de *leb* hébreux, que l'homme "tient" en somme dans son existence d'homme. Et chaque homme, parce qu'il est homme et plus radicalement cœur , aspire à l'acte de *bòd-ɲèm* et à avoir un *bòd-ɲèm*.

Donc, l'homme "croit" parce qu'il est cœur *(ɲèm)* . En effet, dans l'analyse qui a été faite de l'expression *bòd-ɲèm*, le *ɲèm* y est apparu comme étant en l'homme ce qu'il y a de plus profond et de plus secret, mais aussi son "bien" le plus précieux, inaliénable; et il est en même temps la forme d'expression la plus élevée de l'homme. Aussi l'homme se considère-t-il par cette "forme" de lui-même comme ce qui doit être, de soi, *bòd*, parce qu'il ne "tient" vraiment, ce qui paraît paradoxal, qu'en reposant sur un autre que soi. En fait, on retrouve ici tous les aspects du sens du verbe *bòd*. Il apparaît alors, sans paradoxe, que l'homme, en tant qu'être humain, n'est vraiment lui-même ou mieux "chez-soi" *(ɲèm)* que dans la mesure où il est "chez l'autre", et plus exactement dans l'acte d'être-avec-l'autre. L'acte *bòd-ɲèm* (forme verbale) est naturel à l'homme. Avoir un *bòd-ɲèm* (forme nominale) est une nécessité vitale pour l'homme. Tel est le sens de son plus grand bonheur et combien grand ne serait pas ce bonheur si cet autre, ce *bòd-ɲèm*, a "Nom" amour !

Par conséquent, comme phénomène purement humain, la foi, don gratuit de crédit total à l'autre, est un trait anthropologique naturel; et comme don de Dieu lui-même, elle est, d'une certaine manière un don gratuit de lumière de vie qui, sans être attachée à aucun signe particulier exclusif, commence déjà à éclairer l'existence de celui qui croit, qui vit avec-Dieu (dans la

foi) : une manière de salut (38).

Appliqué à la croyance, *bòd* conserve sa nuance d'inconsistance, et c'est parfaitement justifié, car la consistance rationnelle de type médiat ou immédiat est ici absente. Cela rappelle l'insistance d'un Thomas d'Aquin sur l'aspect *cogitatio* indéracinable de toute *fides* même théologale. Loin de perdre quelque chose, *bòd* permet au contraire de récupérer en langage basa l'une des notations les plus précieuses de l'analyse théologique de la foi chez Thomas d'Aquin (39).

En résume, avec *bòd* on se donne le moyen d'une part de récupérer l'un des joyaux de l'analyse thomiste de la foi, et d'autre part, de neutraliser le plus radicalement possible la tentation rationaliste de la foi-savoir.

Reste enfin un mot à dire sur le caractère communautaire de l'ensemble des termes que comporte la structure de l'engagement de foi chrétien, et ses applications.

---

(38) Pour enrichir l'analyse ici amorcée, on se reportera à l'étude neuve de R. WINLING, Une manière de dire le salut : "Etre avec Dieu". Etude d'ordre linguistique et théologique, dans Revue des Sciences Religieuses, 51 (1977) 89-139.

Cet important article apporte un éclairage nouveau tant sur la manière de comprendre le salut chrétien que sur l'intelligence du rapport entre la foi et le salut.

(39) Sur ce sujet, voir par exemple Thomas d'Aquin : S. Theol. IIa IIae q. 2 a. 1.

C) LE COMMUNAUTAIRE DANS LA STRUCTURE DE LA FOI CHRETIENNE (40).

Pas plus que la qualité d'un objet n'est détachable de lui, le sens n'est visible au-delà de la forme, de la structure. Relation interpersonnelle parmi tant d'autres, l'engagement de foi chrétien garde sa spécificité marquée par sa structure et avec celle-ci, le sens qui lui est propre.

Si l'on voulait définir en un mot le sens de l'engagement de foi chrétien qui est aussi celui du message chrétien, on pourrait dire : le communautaire. J'entends par communautaire, non pas la somme des individus, ni une mise en commun de tel ou tel bien, quelle que soit sa nature : ce n'est pas non plus ce qui est commun à plusieurs personnes ou à plusieurs choses; mais bien cette "manière d'être" qui fait qu'un être n'est et ne devient lui-même vraiment que dans l'exacte mesure de son "ouverture accueillante" vis-à-vis de l'Autre en tant que autre; caractéristique qu'une anthropologie de type bantu-basa telle qu'elle a été esquissée plus haut, n'applique au sens propre qu'au *"Mud-binam-bina"* (l'homme-aux-quatre-membres). Le communautaire n'est pas une simple manière, un mode d'être ou un accident, comme on dirait en terme d'école. Il est une vérité de l'ordre du réel, fondement d'une existence originale. Il faut préciser tout de suite que le communautaire, au sens où l'entend la tradition (bantu-)basa, n'a rien à faire avec le gouffre béant de l'immense océan où viennent se perdre "sans Nom" des multitudes de gouttes d'eau qu'auparavant l'on pouvait pourtant compter. Plus on est-AVEC, plus on est soi dans son indestructible originalité et plus le communautaire s'affermit (41). Dès lors que voudrait-on dire lorsqu'on affirme que l'engagement de

---

(40) Ce paragraphe fait partie du précédent. De l'avoir conçu à part ne l'en détache pas, au contraire; et pour cause. Il en constitue justement le cœur ou si l'on veut, le sommet.

(41) Il faut préciser ici que le terme équivalent basa, pour désigner le communautaire est mbɔ̀g.

foi chrétien est une réalité qui, par sa structure autant que par son sens, est fondamentalement communautaire ?

Il suffit, pour s'en convaincre, de reprendre les différents termes qui se joignent dans l'instauration de ce lien entre partenaires tel que l'exprime le message chrétien.

a) Jamais la révélation chrétienne ne parle d'un Dieu solitaire, malgré l'absolu de son être, sa tout-puissance, son éternité (42) etc... Déjà dans l'absolu même du mystère du "*Mbòg* divin", il est dit trinité : il est Père, Fils et Esprit-Saint : c'est le *Mbòg 'Hilolombi*.

b) Dans sa venue parmi les hommes pour leur offrir à nouveau le don de son amour, Dieu le Fils se présente, (43), ce *Mbòmbòg* du *Mbòg* divin entre les mains duquel la seigneurie sur toute la création a été remise : le Médiateur (cf. He 1, 1-4). Au fond du cœur de ceux qu'il avait prédestinés à l'adoption filiale (Ep 1, 5) il a envoyé l'Esprit de son Fils (Ga 4, 6) afin de les disposer à recevoir ce Fils qu'il devait leur envoyer; en accueillant Celui-ci, ils accèdent en lui et par lui à la filiation adoptive divine (cf. Ep 4, 5). Même dans sa mission, le Fils n'est pas seul : l'Esprit de Dieu y marque sa présence.

Et le mystère du genre d'être (la personne) du Médiateur lui-même, c'est celui de l'union de Dieu avec l'homme-aux-(quatre)-membres, laquelle union ne souffre ni mélange ni séparation (cf. supra: la rétroversion française

---

(42) On remarquera qu'il n'a pu (ou voulu) se révéler d'après l'optique chrétienne, qu'en assumant la condition humaine, entièrement, hormis le péché. Cela déjà, est contraire à toute solitude.

(43) "C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : 'Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté' " (He 10, 5-7).

de la traduction de la formule de foi de Chalcédoine en basa), car l'union cesserait d'être et le Christ serait volatilisé. En effet, c'est grâce à ces deux choses que les chrétiens reconnaissent le Christ de leur foi, à savoir qu'"il est homme-aux-(quatre)-membres, en personne; étant aussi Dieu, en personne" (cf. même texte que la référence précédente).

c) Il serait abusif d'insister encore ici sur la place primordiale qu'occupe l'idée du communautaire dans la visée bantu-basa de l'être humain, à tous les niveaux. L'homme "sorti" de son *"mbog"*(44), coupé de lui (à supposer que ce fût possible), perd toute humanité. C'est un être existant, sans aucun doute, mais ce n'est plus un homme.

Aussi la signification propre pour l'homme, du lien qui établit la relation de partenaire avec Dieu (ou la filiation adoptive), appelé abstraitement la Foi, n'est-elle rien d'autre sinon une manière du communautaire. D'abord communauté avec Dieu, Dieu le Fils puisque c'est en lui et par lui que les chrétiens sont fils, mais par-dessus tout avec Dieu le Père; ce communautaire, les fils adoptifs le vivent actuellement en une espérance dont l'objet est déjà présent mais encore voilé. Et c'est probablement dans ce sens que Paul perçoit la foi comme "une manière de posséder déjà ce qu'on espère, un moyen de connaître des réalités qu'on ne voit pas" (He 11, 1) (45). Cette sorte de communauté avec Dieu, vécue actuellement dans la médiation du Fils, est destinée à l'être par-delà cette vie dans l'immédiateté de la gloire du Père.

---

(44) Dans son acception la plus englobante.

(45) La représentation de la vie éternelle par le "face-à-face" avec Dieu, par la "vision" ou la "connaissance" (Jn 17, 3) sont autant d'approches différentes d'une même réalité unique, et l'on ne saurait privilégier aucune de ces images. Pour le Basa, il serait certainement plus adapté de parler de communauté de vie.

d) Le communautaire des fils d'adoption.- Dans le caractère communautaire de l'engagement de foi chrétien, le communautaire des fils d'adoption y tient une place particulière à cause d'un double rôle : faire vivre, annoncer et proposer la Vie.

Quand même il n'y aurait qu'un croyant (chrétien) dans l'univers, il ne pourrait prétendre sans abus, ni jouir dans une solitude tranquille des prérogatives de sa filiation, ni assumer tout seul les devoirs qui y sont attachés. En tant que fils, il aurait à partager tout cela au moins avec Celui en qui trouve sens et fondement, toute filiation : le Fils. Or le Fils éternel n'a pas en union avec lui-même, donné au Père éternel un seul fils mais plusieurs qui,depuis,se sont multipliés à travers le monde, éveillant partout d'autres fils et construisant ainsi, par le truchement des hommes en toutes les nations et selon la personnalité de chacun, le destin du clan des fils.

L'offre du partenaire divin est un appel au salut en Jésus-Christ (46), en raison non du vouloir propre de l'homme mais d'une éternelle et gracieuse élection de Dieu lui-même; et comme cet appel est unique, unique aussi en est le Médiateur.

Et de l'unicité de l'Election, de celle de l'Appel et de celle du Message, il résulte que, sans avoir à rien abandonner de ce qu'ils sont comme hommes vraiment (cf. 1 Co 7, 17-19) hormis le Mal, tous ceux qui accueillent le Message et par-là même deviennent fils, se trouvent pris ensemble dans un même lien de communauté. Il ne s'agit pas seulement d'une nécessité logique; elle est aussi d'ordre existentiel et vital.

---

(46) Car c'est en tant que hommes-aux-quatre-membres (bod-babinam-(bina)) vraiment dans l'immense richesse de la diversité de leurs "visages" que tous les hommes de tous les "Mbòg" sont appelés par la volonté gracieuse de "Dieu qui veut que tous soient sauvés" (1 Tm 2, 5).

Le lien de communauté est le milieu (le seul) où les fils deviennent toujours plus eux-mêmes dans l'exacte mesure de leur ouverture et de leur accueil réciproques et à l'Autre : le Fils et son Esprit. La fonction principale du communautaire est précisément la réalisation commune de soi par l'accueil de l'Autre en tant qu'autre et dans une action commune avec d'autres. Plus les fils s'unissent pour accueillir le Fils, plus ils deviennent eux-mêmes.

La seconde fonction du communautaire des fils, laquelle est tout aussi importante que la première est le témoignage. Suscités et recréés (non par élimination de telle ou telle relation constitutive de soi, mais par une restructuration globale de l'ensemble de tout l'homme) par la même foi, marqués du sceau du même baptême, les fils sont assemblés autour et dans le même Aîné, sous le régime des fondateurs; ils sont nourris de la même Eucharistie, vivifiés par la célébration de la même Parole et des mêmes sacrements (ceux-ci sont les mêmes, non en vertu de leur matériau, mais en raison de l'organisation du même sens), liés par le même amour et portés par le même Esprit, la même espérance, dans le même Seigneur et Dieu. Toutes les ségrégations s'en trouvent radicalement mises en cause. Il n'y a plus de Juifs d'un côté, les païens de l'autre; plus d'hommes libres par opposition aux esclaves (cf. Rm 9, 24, 1 Co 12, 13), plus de créateurs qui composent et enseignent alors que d'un autre côté l'on serait destiné à écouter et à consommer les systèmes produits. Toutes barrières sont abolies. Le *vinculum caritatis* est l'exigence fondamentale sans laquelle les fils ne sauraient être ce qu'ils sont et ne pourraient témoigner, parce qu'on ne les reconnaîtrait guère (Jn 13, 34-35). En effet, de quoi témoigneraient-ils et comment le feraient-ils ?

Une fois mort et ressuscité, le Christ n'est plus "visible" en ce monde qu'à travers le témoignage de ses disciples. Et lui qui est l'amour du

Père, en personne, pour les hommes, peut-il être l'objet d'un témoignage digne de lui, si ce n'est de celui de l'amour, puisque l'amour salutaire était le cœur même de sa mission ? En envoyant ses disciples, faire de toutes les nations des disciples (du Christ !) c'est au témoignage à l'amour qu'il les renvoie; ils doivent baptiser au nom du Père, du Fils et du St-Esprit et apprendre à tous ceux qui croient, à garder ce que le Christ a prescrit (Mt 28, 16-20).

Pour savoir ce que Jésus prescrit à ses disciples, on doit interroger les évangiles. Les témoignages de Mathieu parlent d'eux-mêmes : les disciples sont envoyés pour chasser les esprits impurs, guérir toute maladie et toute infirmité (Mt 10 7-8) ; ils doivent proclamer la proximité du royaume des cieux (Mt 10, 7); ils n'emporteront chez ceux à qui ils témoignent du Christ, ni le faste, ni la morgue des possesseurs et des puissants; mais n'ayant entre les mains que la Parole de la Paix, ils vivront de la condition de vie réelle qui est celle de leurs hôtes au lieu de leur imposer la leur (cf. Mt 10, 9-15), lesquels hôtes deviennent par la présence même des disciples, les hôtes qui, avec les moyens qui sont les leurs, accueillent en eux Celui que le Père a envoyé, et donc aussi le Père. Marc (Mc 6, 7-13) et Luc (Lc 9, 1-6) dans leurs versions respectives témoignent du même esprit. Jésus lui-même agit conformément à ce qu'il prescrit à ses disciples; il guérit, proclame la bonne nouvelle du salut du Dieu d'Amour; il appelle à la conversion, il magnifie en paroles et en actes ce qu'il estime être le plus grand des commandements (Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-33; Lc 10, 27). Et il le fit tant et si bien qu'il signa sa parole et son action par le Sacrifice suprême, montrant jusqu'où devait pouvoir aller le témoignage d'amour à l'Amour. Mais, c'est aux croyants, à ceux d'hier et à ceux d'aujourd'hui, que revient désormais la charge de ce témoignage. Grâce à ce dernier, chaque homme, tel qu'il est, peut, aujourd'hui, rencontrer le Christ et croire.

C'est pourquoi, eu égard à la base culturelle essentielle engagée dans ce propos et compte tenu du sens du message chrétien, on ne porte à un accomplissement supérieur l'effort de compréhension et d'expression de l'engagement de foi chrétien qu'en empruntant au septième chapitre de l'apocalypse sa vision la plus pure et au Cantique des cantiques les plus beaux de ses accents : le lien qui institue partenaires, Dieu et l'homme-aux-(quatre)-membres, n'est-ce pas, vécue et chantée, l'expression la plus haute de l'Amour le plus concret, expression infiniment diversifiée d'"une foule immense que l'on ne peut dénombrer, de toutes nations,tribus, peuples et langues" à l'adresse de l'Aimant qui veut que l'on s'aime et voudrait que l'aimé, comme il est, l'aime en retour !

CONCLUSION

Les trois derniers chapitres de cet essai suffiraient à montrer à quoi aboutissent ces recherches. Comment pourrait-on conclure alors qu'il s'agit d'orienter plutôt la recherche. Un acquis a pourtant été obtenu, croyons-nous, il concerne l'état d'esprit du chercheur. C'est en cela qu'à nos yeux ce travail a obtenu une conclusion.

I

Le débat encore actuel sur l'évangélisation, en Afrique, semble dessiner pour cette entreprise des orientations qui, à l'analyse, paraissent aboutir toutes à une impasse. Un regard d'ensemble montre qu'il existe en effet trois tendances typiques : certains pensent que la bonne solution est de "christianiser" l'Afrique et les Africains; d'autres au contraire préconisent l'africanisation du Christianisme; d'autres encore se demandent si ces deux formules ne pourraient pas être adoptées simultanément du moment que les "frères en Christ" doivent s'entendre, vivre en paix et œuvrer ensemble pour le Royaume ? Ces dernières années, le ton de la discussion a monté, quand il n'est pas devenu franchement polémique. Mais du strict point de vue de la foi chrétienne et de sa transmission, y a-t-il un sens à parler de christianisation d'un monde humain, quel qu'il soit, ou d'africanisation du Christianisme (1) ? En fait le problème fondamental, celui précisément qui se pose avant

---

(1) Au sens de message chrétien.

tout autre, est de savoir comment le Christianisme qui est, dans la foi, un face à face "personnel" (2) avec Dieu par l'intermédiaire du Christ, peut être transmis en sauvegardant de manière plénière la transcendance radicale de Dieu et le caractère intégralement humain des relais homogènes au Médiateur.

II

Pour aborder ce grave et difficile problème, différentes approches se sont imposées tout au long de ce travail. Mais par-delà les solutions envisagées et les repéraqes proposés, ce qui mérite d'être noté, ce sont les leçons de choses dont nous avons bénéficié au cours de cette étude, dans la première partie et plus encore dans la deuxième. Elles peuvent être résumées de la manière suivante :

1) La rédaction de la première partie nous a conduit à une découverte. En tant que Basa, nous avons dû nous rendre à une première évidence : pour essayer d'atteindre en profondeur ce qu'est un Basa dans sa vérité concrète, nous avons eu besoin d'un travail considérable. Il en est probablement de même pour chaque type d'homme.

On ne prétend certes pas que, dans sa vie réelle, vécue, le Basa s'ignore complètement. Cela ne respecterait pas les faits. Cependant, une saisie consciente et réflexive de ce qu'on est, impose un grand effort, des approches souvent très tâtonnantes, des essais qui débordent largement

---

(2) Mud-binam-bina (l'homme-aux-quatre-membres) dans toute son épaisseur humaine, y compris son inviolable "secret".

le cadre de la pure spontanéité ainsi que la capacité d'une saisie immédiate. Le moins qu'on puisse dire c'est qu'une telle démarche est, dans une très large mesure, soustraite à l'emprise du premier regard. On doit chercher, creuser et recreuser sans cesse, abandonnant parfois ce qui paraissait le plus incontestable, allant au-delà des évidences immédiates, ou au contraire, poussant au premier plan ce qui à première vue n'était qu'accessoire, découvrant enfin que des "objets" d'abord apparemment banals, ont la valeur de joyaux. Tel nous a paru le difficile travail de pénétration d'un type humain concret, quand on veut le saisir en profondeur, sans briser le tissu complexe de ses cellules vivantes.

Evidemment conscient d'être encore loin d'avoir cerné totalement le *mbòg* basa, l'on est certain en même temps d'être au moins sur les chemins qui mènent à lui.

2) L'élaboration de la seconde partie a été pour nous tout autant instructive. Nous avons pu observer et relever deux choses fondamentales :

a) D'un côté, concrètement observé à sa source missionnaire, le Christianisme se montre profondément enraciné dans un monde qui a son substrat humain déterminé et particulier. En tant que message, il apparaît alors comme le fruit d'une réussite adaptative, résultant d'un long travail d'implantation. Ceci autorise à penser que ce que d'autres groupes et d'autres mondes humains ont déjà fait dans leur propre milieu, est également possible et nécessaire pour de nouvelles populations en voie d'évangélisation, car ces populations sont le seul support possible du message chrétien; elles seules peuvent lui offrir les moyens humains de "traduction" en une existence chrétienne concrète, ayant alors une physionomie particulière, la physionomie chrétienne.

b) D'un autre côté, reste posé le problème de la transmission du message chrétien. Il a fallu creuser autant du côté du monde à évangéliser que du monde évangélisateur, pour voir comment une telle transmission est possible. Ici également nous avons dû nous rendre à une autre évidence : il existe entre les différents mondes humains plus d'universaux qu'on ne le soupçonnerait. Certains auteurs ont, à juste titre, attiré l'attention sur ce point (3). Ce sont précisément ces enracinements divers (simplement analogues, d'un monde à l'autre), d'ordre linguistique, psychologique, cosmologique et autres, qui rendent possible cette communication humaine dont la transposition est l'outil irremplaçable.

Effectivement ces universaux ne sont jamais donnés à l'état pur. Ils existent concrètement singularisés, revêtant une physionomie particulière, que leur façonnent conjointement la constellation de leur contexte d'émersion et que des accidents (au sens philosophique du mot) rendent aptes à exister dans un monde qui n'est jamais ni un monde d'essences pures, ni un squelette d'abstractions.

Parmi bien d'autres enseignements que nous avons tirés de ces recherches, notons qu'il ne suffit pas de changer "l'habit linguistique", de substituer un mot à un autre ou une langue à une autre, encore moins de se livrer au jeu de la translittération ! Ces oripeaux ne sont pas les habits qu'il faut. L'acteur doit descendre dans la vie de tous les jours, car c'est là que les hommes communiquent. C'est là aussi que Dieu vient les chercher, alors même que cette rencontre possède son code propre, son "chiffre", si l'on veut.

MISSION, TRANS-MISSION, TRANSPOSITION !

---

(3) Cf. par exemple, G. MOUNIN : Les problèmes théoriques de la traduction, chap. XII.

RELEVÉ BIBLIOGRAPHIQUE

limité volontairement aux seuls
ouvrages qui ont contribué
effectivement à notre recherche (1)

I

TRAVAUX CONCERNANT L'AFRIQUE, ET PLUS SPECIALEMENT LE MONDE BANTU, VOIRE BASA

a) *Ouvrages*

BABE (A.), *Rites basaa et rites chrétiens de confession. Un problème pour les chrétiens basaa,* Thèse de 3e cycle, dactylographiée, Strasbourg, 1977, 217 p.

BAUMANN (H.), *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der Afrikanischen Völker,* Berlin, Verlag von Dietrich Reimer/Andrews & Steiner, 1936, 435 p.

BAUMANN (H.), et WESTERMANN (D.), *Les peuples et les civilisations de l'Afrique,* Paris, Payot, 1970, 605 p.

BAYIGA-BAYIGA (A.), *L'homme-qui-voit-la nuit et l'existence du Basaa. Essai sur un aspect de l'existentialisme africain,* Thèse de 3e cycle, dactylographiée, Strasbourg 1966, 160 p.

CHEVRIER (J.), *Littérature nègre, Afrique, Antilles, Madagascar,* Paris, Armand Colin, 1974, 288 p.

DUGAST (I.), *Monographie de la tribu des Ndiki (Banen du Cameroun),* 2 vol., Paris, Inst. d'Ethnol., 1955-1959.

FROELICH (J.C.), *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest,* Paris, Edit. de l'Orante, 1964, 253 p.

---

(1) Sont omis dans ce relevé, les ouvrages très connus, ou supposés tels. Par ex. : KITTEL, Lexikon für Theologie und Kirche, Denzinger Schönmetzer, les recueils courants des textes conciliaires, Summa theologica de Thomas d'Aquin etc.

FOTSO (J.), *La notion ethnolinguistique de personne chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Mémoire de maîtrise d'ethnologie, dactylographié, Strasbourg, 1976, 191 p.

HEBGA (M.P.), *Emancipation d'églises sous tutelle, Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, 174 p.

HEBGA (M.P.), *Le concept de métamorphoses d'hommes en animaux chez les Basaa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun*, Thèse de 3e cycle dactylographiée, Rennes 1968, 2 tomes,(143 p. et 311 p.).

HOLAS (B.), *Le séparatisme religieux en Afrique noire. L'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris, PUF, 1965, 410 p.

HOUIS (M.), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1971, 232 p.

JUNOD (H.J.), *Mœurs et coutumes des Bantous, la vie d'une tribu sud-africaine*, 2 vol.,Paris, Payot, 1936, 515 et 580 p.

KANGE (F.), *L'originalité de la personne chez l'homme de la côte du Cameroun*, Mémoire de Licence en théologie, dactylographié, Strasbourg, 1966, 57 p.

LEMB (P.) et de GASTINES (F.), *Dictionnaire Basaa-Français*, Douala, 1973.

MAQUET (J.), *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence Africaine, 1967, 180 p.

MAURIER (H.), *Religion et développement. Traditions africaines et catéchèse*, Paris, Mame, 1965, 190 p.

MULAGO (V.), *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965, 263 p.

MVENG (E.), *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, 533 p.
(*)

NDEBI-BIYA (R.), *Le système Mbòg chez les Basa du Sud-Cameroun*, Thèse de 3e cycle,dactylographiée, Strasbourg 1976, 275 p.

NGOA (H.), *Le mariage chez les Ewondo. Etude sociologique*, Thèse de 3e cycle, dactylographiée, Paris 1968, 273 p.

NOTHOMB (D.), *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, 3e édit. Bruxelles, Lumen Vitae, 1969, 283 p.

NGUE (E.), *Structures humaines et accueil de l'Evangile*, Mémoire de licence en théologie, dactylographié, Strasbourg, 1977, 153 p.

NKUISSI (B.), *Problèmes missiologiques et Vatican II*, Thèse de 3e cycle, dactylographiée, 2 vol., Lille, 1967.

(*) PERONO, *Grammaire bassa*, Douala, année ? 87 p.

RAPONDE-WALKER (A.) et SILLANS (R.), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, 1962, 377 p.

ROUMEGUERE-EBERHARDT (J.), *Pensée et société africaines. Essai sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*, Paris, Mouton, 1963, 99 p.

THOMAS (L.V.) et LUNEAU (R.), *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975, 336 p.

TEMPELS (P.), *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 3e édit., 1965, 123 p.

ZAHAN (D.), *Sociétés d'initiation bambara : le n'domo, le korè*, Paris, Mouton, 1960, 438 p.

ZAHAN (D.), *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963, 207 p.

ZAHAN (D.), *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, 245 p.

(*) MVENG (E.), *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964, 159 p.

(*) NYOM (B.), *Le sacré et l'unité de l'homme chez les Bantu du Sud-Cameroun. Perspectives morales et pastorales concernant la vertu de religion dans les conditions de vie des Basaa*, Thèse de doctorat en théologie, dactylographiée, Lille 1964, 2 tomes, 604 p.

b) *Collectifs*

RENCONTRES INTERNATIONALES DE BOUAKE, Tradition et modernisme en Afrique noire, Paris, Seuil, 1965, 318 p.

RECHERCHES ET DEBATS (du centre catholique des intellectuels français), Aspects de la culture noire, Paris, Fayard, 1958, 218 p.

COLLOQUE INTERNATIONAL DU C.N.R.S., La notion de personne en Afrique noire, Paris, 1973, 591 p.

c) *Articles*

EBOUSSI-BOULAGA (F.), *La démission*, Spiritus n° 56 (1974) 276-287.

ELA (J.M.), *Une question africaine, les ancêtres et la foi chrétienne*, Concilium n° 122 (1977) 47-64.

MAKANG (M.), *Une mort intermédiaire : le Koh*, dans Semaine anthropologique du Grand Séminaire de Nkol-Bisson, n° 2 (Yaoundé 1974) 57.

MBOUI (J.) et NGUIJOL (P.), *Les chants d'Hilun* dans Abbia n° 17-18 (Yaoundé 1967) 135-186.

NGONGO (L.), *Signification et portée des rites "libérateurs" chez les Beti du Sud-Cameroun*, dans Cahiers des Religions Africaines n° 4 (Kinshasa 1968) 261-288.

SANON (A.T.), *La nouveauté évangélique dans une Eglise millénaire*, dans Concilium n° 126 (1977) 99-115.

SANON (A.T.), *L'africanisation de la liturgie*, dans la Maison-Dieu n° 123 (1975) 108-125.

II

AUTRES TRAVAUX DONT NOUS SOMMES SPECIALEMENT TRIBUTAIRE

a) *Ouvrages*

ABEL (F.M.), *Grammaire du grec biblique*, Paris, Gabalda, 1927.

ALTANER (B.), *Précis de patrologie*, Mulhouse, Salvator, 1961.

AMIOT (F.), *L'enseignement de saint Paul*, Paris, Desclée, 1968, 502 p.

BARBOTIN (E.), *Humanité de l'homme*, Paris, Aubier, 1970, 322 p.

BARR (James), *Sémantique du langage biblique*, Paris, Aubier-Montaigne, Cerf, Delachaux & Niestlé, Desclée De Brouwer, 1971, 346 p.

BENVENISTE (E.), *Problèmes de linguistique générale*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1975-1976 (356 et 286 p.).

BOUYER (L.), *Le Fils éternel. Théologie de la parole de Dieu et christologie*, Paris, Cerf, 1974, 533 p.

BOUYER (L.), *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, Desclée, 1960, 320 p.

CAMELOT (P.-Th.), *Ephèse et Chalcédoine*, Paris, Orante, 1962, 256 p.

CAZENEUVE (J.), *Les rites et la condition humaine*, Paris, PUF, 1958, 500 p.

CAZENEUVE (J.), *La mentalité archaïque*, Paris, Armand Colin, 1961, 204 p.

CERFAUX (L.), *Itinéraire spirituel de saint Paul*, Paris, Cerf, 1966, 210 p.

CERFAUX (L.), *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, Cerf, 1963, 435 p.

DHORME (P.), *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Paris, Gabalda, 1923, 183 p.

DODD (C.- H.), *Le fondateur du christianisme*, Paris, Seuil, 1972, 187 p.

DODD (C.- H.), *Morale de l'Evangile*, Paris, Plon, 1958, 120 p.

ESNAULT (R.H.), *Luther et le monachisme aujourd'hui*. Lecture du De votis monasticis judicium, Genève, Labor et Fides, 1964, 228 p.

FESTUGIERE (A.J.), *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, 145 p.

GALTIER (P.), *L'unité du Christ. Etre... Personne... Conscience*, 3e édit., Paris, Beauchesne, 1939, 378 p.

GRILLMEIER (A.) et BACHT (H.), *Das Konzil von Chalkedon*, 3 vol., Würzburg, 1952-1954.

GRILLMEIER (A.), *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, Paris, Cerf, 1973, 625 p.

HUMBERT (J.), *Syntaxe grecque*, 3e édit., Paris, C. Klincksieck, 1960.

HAMMANN (A.), *Guide pratique des Pères de l'Eglise*, Paris, DDB, 1967.

KASPER (W.), *Renouveau de la méthode théologique*, Paris, Cerf, 1968, 66 p.

KELLY (J.N.D.), *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1968.

LAURENTIN (R.), *L'évangélisation après le quatrième Synode*, Paris, Seuil, 1975, 221 p.

LEGASSE (C.), *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Paris, Beauchesne, 1966, 296 p.

LE GUERN (M.), *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973, 126 p.

de LUBAC (H.), *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 5e édit., Paris, Cerf, 1952, 416 p.

MARTINET (A.), *Eléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin 1970, 221 p.

MAUSS (M.), *Sociologie et anthropologie*, 3e édit., Paris, PUF, 1966, 482p.

MERLEAU-PONTY (M.), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, 531 p.

MOINGT (J.), *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 vol., Paris, Aubier, 1966.

MONDESERT (C.), *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture*, Paris, Aubier, 1944, 278 p.

MOUNIN (G.), *Les problèmes théoriques de la traduction*, Paris, Gallimard, 1963, 276 p.

MOUNIN (G.), *Clefs pour la linguistique*, Paris, Seghers, 1971, 166 p.

PARAIN-VIAL (J.), *La nature du fait dans les sciences humaines*, Paris, PUF, 1966, 227 p.

PANNENBERG (W.), *Esquisse d'une christologie*,Paris, Cerf, 1971, 516 p.

RICŒUR (P.), *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, 414 p.

RONDET (H.), *Histoire du dogme*, Paris, Desclée, 1970, 320 p.

TILLARD (J.M.R.), *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, Paris, Cerf, 1976, 460 p.

WACKENHEIM (Ch.), *Christianisme sans idéologie*, Paris, Gallimard, 1974, 260 p.

WACKENHEIM (Ch.), *La théologie catholique*, Paris, PUF, 1977, 125 p.

b) *Collectif*

Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament, Paris, Seuil, 1974, 541 p.

c) *Articles*

BORNKAMM (G.), *Das missionarische Verhalten des Paulus nach 1 Kor 9, 19-23 und in der Apostelgeschichte*, dans Geschichte und Glaube II, Bd IV (München 1971) 149-161.

CLAVIER (H.), *Méthode et inspiration dans la mission de Paul*, dans Verbum veritas par O. Böcher et K. Haacker, (Festschrift für Stählin zum 70. Geburstag, Wuppertal 1970) 171-187.

LAURENTIN (R.), *Données statistiques sur les chrétiens en Afrique*, dans Concilium n° 126 (1977) 119-131.

WINLING (R.), *Une manière de dire le salut : "être avec Dieu". Etude d'ordre linguistique et théologique*, dans Revue des Sciences Religieuses 51 (1977) 89-139.

PLANCHES

TOME I

			Pages
PLANCHE I	:	Le Cameroun dans l'Afrique	XXI
PLANCHE II	:	Carte ethnique du Cameroun	XXII
PLANCHE IIa	:	Les Basa au Cameroun	XXIII
PLANCHE III	:	Situation de l'homme dans l'univers	151
PLANCHE IV	:	Le monde basa	180
PLANCHE V	:	Quelques symboles du *mbòg* Procès de la transformation symbolique	189
PLANCHE VI	:	Schéma de la tragédie Ngog-Bilon	239
PLANCHE VII	:	Quelques instruments de musique	291
PLANCHE VIII	:	Illustration anthropologique	333
PLANCHE IX	:	Système de numération : lois de constructions	345
PLANCHE X	:	Système de numération : organisation du système	347
PLANCHE XI	:	Système de numération : représentation gestuelle des nombres	348

PLANCHES

TOME II

		Pages
PLANCHE I	: Transmission du message chrétien selon l'anthropologie du catéchisme	23
PLANCHE II	: Transmission du message chrétien à travers l'anthropologie bantu-basa	32

TABLE DES MATIÈRES

TOME I

	Pages
INTRODUCTION GENERALE	I
DOCUMENTATION ET METHODES	XI
ARTICULATION DE L'ESSAI	XV

PREMIÈRE PARTIE : L'HOMME DANS SA CULTURE:SUR LES CHEMINS DE L'ÊTRE HUMAIN

I. LA GÉNÈSE DE L'ÊTRE HUMAIN ET SES RITES

CHAPITRE I : LE NOM DANS LA GENESE DE L'ETRE HUMAIN	1
Section I : L'interpellation et l'enracinement anthropologique du nom	3
Section II : Le nom dans la naissance de l'être humain	14
- Les métamorphoses du nom	17
Section III : Le nom et ses origines	19
- Noms tirés du monde humain	19
- Noms tirés du monde infra-humain	21
Section IV : Fonction et signification du nom	24
Section V : L'être humain comme nom	33
- De l'usage du nom	33
- L'homme comme nom	36
CHAPITRE II : DU SENS HUMAIN DE LA CIRCONCISION *(Likwèè)*	44
I. La pratique initiatique de la circoncision comme phénomène général	46
II. Deux catégories de témoignages sur la circoncision	47

Pages

A) La circoncision chez les Bantu du Sud-Cameroun 47

1) Premier informateur 47
2) Deuxième informateur 50
3) Renseignements généraux concernant la circoncision 53
4) Eléments d'une enquête 57

B) La circoncision chez les Thonga, ethnie bantu d'Afrique du Sud : témoignage d'un ethnologue 59

III. Du sens de la circoncision 64

A) Le cadre initiatique de la circoncision 64

B) Anthropologie de la circoncision 67

a) Le circoncis et l'incirconcis 67
b) L'homme et la circoncision 70

CHAPITRE III : LA RESTAURATION DE L'HUMANITE DE L'HOMME : LE *"LIKAA"* 72

I. Présentation 74

1) Champ sémantique du terme *likaa* 74

2) La maladie 75

3) Le rite 77

A) Dépistage des symptômes 77
B) Matériau et déroulement du rite, la pharmacopée et son application 79

4) L'initiation 83

II. Le sens du rite 85

A) Interprétations traditionnelles 85

B) Analyse du rite (aspects fondamentaux) 88

1) Le rassemblement 88
2) L'action proprement dite 90

C) La restauration de l'homme et du monde *(Mbòg)* 102

CHAPITRE IV : LA COMMUNICATION HUMAINE DEUX RITES : - *HIPODA* - *CAL* 106

Introduction 107

I. Le *Hipoda* 108

A) La notion 109

Pages

B) Description et analyse du *Hipoda* 111

1) Le repas en commun dans un même plat 111
2) Le partage et le *hipoda* pendant le repas 114
3) Le *hipoda* et le donataire 116
4) Le *hipoda* et le donateur 118

C) Signification humaine du *hipoda* 121

1) Le destin "individuel" 121
2) Le destin collectif 125
3) Le rite *hipoda* et la relation humaine 126

II. Le *Cal* 127

A) Situation générale 128

1) Le groupe humain 129
2) L'officiant 130
3) Le sujet du rite 130
4) Circonstances et motivations du *cal*

B) Analyse du rite *cal* 137

1) Le déroulement général de l'action rituelle 137
2) La salive éjectée et pro-jetée par le souffle de la bouche 138
3) Le *ni* (en basa) = avec 140

C) De la fréquence des rites 144

III. En guise de conclusion : sens de la communication humaine 146

CHAPITRE V : L'EXISTENCE *MBÒG* 149

La symbolique du *mbòg* = *mbòmbòg* , *jai li mbòg* et *libel li mbòg* comme sens et sources de l'humanité de l'homme selon le monde bantu-basa

I. Le *mbòg* basa 152

1) A propos d'un essai 152
2) Le *mbòg* et la *"res humana"* 156

II. Le *mbòmbòg* comme symbole du *mbog* 163

1) L'homme 165
2) Le *say mbòmbòg* ou rite d'institution du *mbòmbòg* 167
a) Les différentes modalités de la fonction *mbòmbòg* 167
b) Le rite 169
3) Approche linguistique 177

Pages

III. Le *libel li mbòg* et le *jai li mbòg* 181

1) Le *libel* et le *jai* comme formes de la nature 181
2) Le *libel* et le *jai* comme symboles du *mbòg* 183

IV. L'homme selon la symbolique du *mbòg* 190

Appendice 197

II. L'HOMME "S'EXPRIMANT" DANS SES CRÉATIONS LITTÉRAIRES : DEUX TYPES LITTÉRAIRES ET LEUR SIGNIFICATION ANTHROPOLOGIQUE 200

CHAPITRE VI : NGÒG'BILOŃ = L'ANTI-COMMUNAUTAIRE 203

A) Aperçu général 204

a) *Ngèn u hiluń* 204
b) Le sujet 206
c) Les différents épisodes du récit 209

B) Analyse 211

a) Le "décor" du récit comme fonction poétique 212
b) Les protagonistes de la tragédie 214
c) L'action dramatique 223
1) Le premier combat 225
2) Le dernier combat ou l'assaut de la citadelle 235
3) Escarmouche mortelle 237

C) Du symbolisme de la tragédie Ngòg'Biloń 240

a) Ngòg'Biloń comme symbole 242
b) Ngòg'Biloń comme Type anti-typique ou l'Anti-communautaire 244
c) Sens de l'existence humaine et sens du tragique 247

CHAPITRE VII : LE POEME DE NJAB'MAKÒN : L'EVENEMENT HUMAIN DE LA METAMORPHOSE 251

A) Aperçu général 254

a) Le sujet 254
b) De l'organisation du poème 256

Pages

B) Analyse du texte 259

I. Le contexte général de la mort de l'héroïne 260
II. Les acteurs 262
III. L'action dramatique 264

C) L'homme-léopard : vers le sens du "devenir" humain : être et comportement 277

a) Les termes du débat 278
b) Pourquoi et comment on est obligé de ne pas comprendre ? 280
c) Le vrai visage du "Mystère" de NJAB-Léopard 281

III. ESSAI DE SYNTHÈSE 292

CHAPITRE VIII : L'HOMME SELON LA FORME DE VIE BASA 293

Introduction 294

A) Structures du monde humain
Etre humain et structures de comportement 294

a) Une expérience de l'humain 294
b) L'avènement de l'humain : vers le symbolique 301
c) Les métamorphoses de l'être humain 309

B) Dialectique du devenir de l'être symbolique 315

C) Les grands axes d'articulation de l'être symbolique 327

Conclusion 331

Appendice : La numération chez les Basa 334

1) L'idée de "succession" 334
2) Avant tout compte : *pòòg* = "seul" (ou seul), l'isolé 334
3) Au-delà de la série construite : *hidun* 335
4) Le groupement de base : *jòm* = dix 335
5) A l'intérieur du *jòm* : 337

a) La conscience d'une opération de construction 337
b) La série 1 à 9 n'a pas une construction homogène 337
c) L'aperception de la pluralité : le duel *(bâ)* 338
d) *Yada* ou la notion de 1 en tant qu'élément d'une série 338
e) *Aâ* : le 3 340
f) *Nâ* (4) et *Tân* (5) 340
g) *Sámàl* (6) et *Sâmbog* (7) 341
h) *Jwèm*(8) 343
i) *Bò* (9) 344

PLANCHES 350

TABLE DES MATIERES 351

TABLE DES MATIÈRES

TOME II

Pages

DEUXIÈME PARTIE : CROIRE EN JÉSUS-CHRIST. L'HOMME ET SON ENGAGEMENT DE FOI CHRÉTIEN 1

INTRODUCTION 2

I. LA RÉPONSE DE LA MISSION DES TEMPS MODERNES 6

CHAPITRE IX : LA MISSION DES TEMPS MODERNES ET SES EMBARRAS : DOCTRINE ET PRATIQUE INTEMPORELLES 7

Première section : Le christianisme introduit au Cameroun par les catholiques romains. Quelques aspects théoriques et pratiques des réalisations : les décalques comme forme de transmission du message chrétien 8

A) L'apprentissage et l'exécution des pratiques religieuses 9

B) L'action catholique 10

C) La Bible 13

D) Le catéchisme 14

1) L'origine 14
2) Présentation 14
3) L'anthropologie du catéchisme "basa" 17
- présentation 17
- analyse 19
- résultats 22
4) L'anthropologie basa 24
- les diverses instances du sujet humain 26
5) Une autre manière de voir 36
- la création de l'homme 36
- les problèmes de terminologie 39
- le mystère de la mort 41

Pages

Deuxième section : Les directives actuelles : à la recherche d'une réorientation 45

A) Pour l'évangélisation de l'Afrique aujourd'hui : la nécessité d'une double fidélité : "à l'Afrique" et "à l'universalité de l'Eglise" 45

a) Présentation du message pontifical 46
b) Définition de la mission de l'institut 46

B) Une exigence fondamentale pour l'évangélisation de l'Afrique aujourd'hui : l'adaptation de l'Eglise à la culture africaine 49

a) La formulation de la "doctrine révélée" ne doit pas être adaptée 50
b) L'adaptation concerne les différents domaines de "l'expression vécue" 51

C) L'incompatibilité entre le pluralisme théologique et l'unité de la foi 52

D) Analyse 55

1) La prise de conscience de la nécessité d'une foi incarnée 55
2) Une problématique nouvelle 59
3) Une dialectique subtile mais peu sûre et pleine de risques 62
4) Quelques points en guise de conclusion 64

Troisième section : Comportements convergents et même direction : origine, nature et portée des limites imposées à l'acte missionnaire hier et aujourd'hui. Approche critique 67

I. L'enlisement lent et progressif d'une mécanique 67

II. Une réponse inadéquate au problème de la transmission du message chrétien aux mondes humains 68

III. Enracinement intellectuel des directives missionnaires 70

IV. Le croyant selon saint Paul 74

V. Théologie conceptuelle et unité de la foi : Enseignement de l'histoire 77

VI. Diversité de "formes" et unité de sens de la vie croyante : un exemple non-théologique mais impliqué par toute conduite humaine 84

Conclusion 90

Note annexe 95

Pages

CHAPITRE X : TRANSMISSION DU MESSAGE CHRETIEN : CONCEPTIONS ET PRATIQUES MISSIONNAIRES. APPROCHE CRITIQUE 97

Introduction 98

Première section : Conceptions missiologiques et pratiques missionnaires 99

A) Les écoles 99

B) Synthèse conciliaire 100

C) Reflet d'une pratique ? 101

D) La nature de l'équivoque 103

Deuxième section : Recherches pastorales et théologiques en cours : Essais d'ouverture vers un autre regard 108

A) Premier cas 109

B) Deuxième cas 112

a) Attitude envers les polygames catéchumènes, avec en N.B. : à l'égard des polygames chrétiens 112
b) Baptême des enfants des polygames chrétiens 112

C) Faisons le point 114

D) Troisième cas : Une manière d'"essai théologique" (et pastoral) sur le culte des ancêtres en Afrique 117

1) La symbolique africaine 118
2) Vivre en Christ la relation aux défunts 119
3) Vie chrétienne et mutation de la société africaine 119
4) Un style de célébration africain 120
5) Un nouveau langage de l'Evangile 121

Troisième section : Un repère historique : l'expérience paulinienne 124

A) Esprit et méthode d'une action 124

B) Principe fondateur et régulateur d'une démarche missionnaire : "sans détour, à partir du monde humain qu'interpelle le message chrétien (1 Cor 9, 19-23)" 129

C) Entre l'enseignement et la pratique : un clivage de plus en plus profond 132

Note annexe 135

Pages

CHAPITRE XI : LE MESSAGER ET LE DESTINATAIRE DE L'EVANGILE : LE PROBLEME DU COEFFICIENT PERSONNEL

Transmission du message chrétien au destinataire camerounais, et plus spécialement basa, par des messagers appartenant à des "congrégations religieuses" 136

Introduction 137

I. Description des faits 138

A) La vie religieuse, forme paradoxale de la vie chrétienne 138

1) La ligne franche du *soli Deo* 138
2) "L'espèce hybride" 139

B) De la diversité des dénominations des groupes de religieux 140

C) Modes de vie et fonctionnement de ces groupements de religieux 140

D) La propagande pro-religieuse et ses arguments 141

1) Quelques formes de cet appel 142
a) Dans le catéchisme 142
b) Recommandations officielles 142
c) De la pastorale des vocations religieuses 143

2) L'arrière-fond des préoccupations autour de la vie religieuse 144

E) L'autre groupe de chrétiens au sein de la communauté : la "piétaille" curiale 144

F) Le bon peuple chrétien face à la propagande "pro-religieuse" et "pro-curiale" 146

II. Problématique
La vie chrétienne : pluralisme foncier et non-hiérarchique des formes concrètes et unification théologale 147

A) Justification de la distinction des groupes et leur hiérarchie réciproque : une position nouvelle ? 148

1) Le radicalisme évangélique : les méandres d'une distinction 148
2) Les critères d'une prise de position 150
a) Négativement 150
b) Positivement 151
c) Conséquence 151

B) Défaut d'une conception 151

C) Vers un autre regard 152

Pages

II. VERS UNE AUTRE RÉPONSE 157

Introduction : la foi, don de Dieu et phénomène humain à la fois 158

CHAPITRE XII : LA FORMULE DE FOI DE CHALCEDOINE : SOURCE, ANALYSE ET TRADUCTION EN BASA 163

I. La confession de foi chrétienne et la personne du Christ : quelques rappels historiques 164

II. L'arrière-fond de la formule chalcédonienne
Le symbole de Chalcédoine et ses sources 168

III. La structure de la formule dogmatique 173

a) Le caractère de confession de la formule 173
b) "L'objet" de la confession de foi chalcédonienne 174
c) Le mode chrétien authentique de la confession de foi christologique selon le concile 175
d) Forme du texte et préoccupations doctrinales du concile : rapport entre l'unité d'être du Christ et la dualité de ses appartenances d'origine 177

1) L'unité 177
2) La dualité 178
3) Mais comment l'unité de l'unique Christ et la dualité de ses appartenances d'origine (les physeis) s'accordent-elles ?
Schéma d'analyse de la formule 179

e) L'originalité de la réponse chalcédonienne 182

Conclusion 184

IV. Traduction basa 186

A) Introduction à la traduction basa 186

B) Présentation 187
Transposition du texte en basa 189
Rétroversion française de la traduction (de la formule) en basa 190
C) Commentaire 191
D) Quelques notions essentielles 194

CHAPITRE XIII : HYMNE DU CHRIST SAUVEUR, PAR CLEMENT D'ALEXANDRIE : DU MONDE BIBLIQUE AU MONDE GREC 197

Introduction 198

I. Profil et signification d'un précédent 200

Pages

A) L'auteur et son œuvre 200

a) Le Protreptique 202
b) Le Pédagogue 202
c) Les Straumates 203

B) L'hymne du Christ Sauveur 203

1) Regard d'ensemble sur le poème 203
2) Les divisions du texte 207

C) Forme et sens du poème : aperçu général 207

1) Le Christ de l'hymne du Christ Sauveur 208
a) Le Christ est guide sûr 208
b) Le Christ est roi et universel vainqueur 209
c) Le Christ est la voie, la vie et la vérité 209
2) Portrait du disciple selon l'hymne du Christ Sauveur 210

II. Exigence d'ouverture sur les univers en présence comme condition de possibilité de la transposition : étude de la première strophe (vv. 1-10) 212

A) Structure générale de la strophe 212

B) Les "outils linguistiques" à l'œuvre dans le texte : inventaire 213

1) Les vocables 213
2) Origine et nature des "outils" utilisés 214

C) Mise en œuvre des "outils linguistiques" : la transposition 215

Conclusion : Vivre et transmettre la foi, c'est sans cesse en transposer la forme d'expression 224

CHAPITRE XIV : CROIRE EN JESUS-CHRIST : POUR UNE EXPRESSION AFRICAINE DE L'ENGAGEMENT DE FOI CHRETIEN 226

Introduction 227

I. Au regard de la Bible 228

II. Au point de vue historique 231

III. Approche théologique 236

A) La relation à Dieu qu'est l'engagement de foi chrétien 236

Pages

B) Structure spécifique de la relation qu'est l'engagement de foi chrétien 239

1) Le *Mbòmbòg* qu'est Jésus-Christ, le Médiateur 239
2) Le partenaire divin 246
3) Le partenaire humain 247
4) L'acte d'engagement de foi chrétien 247

C) Le communautaire dans la structure de la foi chrétienne 264

CONCLUSION GENERALE 271

RELEVE BIBLIOGRAPHIQUE 275

PLANCHES 283

TABLE DES MATIERES 284